ARMAĞAN ATTAR
16.02.2011
Ankara



KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI YAYINLARI: 806

KEMAL PAŞA-ZÂDE

TEHÂFÜT HÂŞİYESİ

(Hāşiya ʿalā Tahāfut al-falāsifa)

Çeviren
Doç. Dr. Ahmet ARSLAN

KAYNAK ESERLER DİZİSİ : 5

Kapak Düzeni: Saim ONAN

ISBN 979 - 17 - 0024 - 8

Onay : 25.6.1987 tarih ve 928.1-2895 sayı
Birinci baskı ; 1987
Baskı sayısı : 3.000
Ofset Repromat - ANKARA.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Osmanlılarda kültür ve düşünce hayatı, daha özel olarak felsefe ile ilgili olarak gerek Batı'da gerekse ülkemizde yapılan çalışmalar henüz başlangıçlarında bulunmaktadır. Adnan Adıvar'ın "Osmanlı Türklerinde İlim" adlı değerli çalışmasının bir tamamlayıcısı olacak "Osmanlı Türklerinde Felsefe" türünden bir eser henüz ne dilimizde ne de Batı dillerinde mevcut değildir.

Elinizde bulunan bu kitap, ancak, böyle bir eserin yazılabilmesi için gerekli ön çalışmalardan biri olmak amaç ve iddiasını taşımaktadır. Burada Osmanlı Medeniyetinin felsefi ve ilmi kültür alanında da en parlak dönemini teşkil eden XVI. yüzyılda yaşamış ünlü tarihçi, dilci, şair, kelâmcı, şeyhülislâm İbni Kemal veya Kemal Paşa-zâde'nin (1468-1534) Kelâm felsefesi alanına ait çeşitli eserlerinden birinin, "Tehafüt Haşiyesi" kısa adıyla adlandırdığımız "Haşiye 'ala Tahâfut al-Falâsifa"sının dilimize yapılan çevirisi söz konusudur. Bu eser, adından da anlaşılacağı üzere, gerçekte, yine bir önceki yüzyılın ünlü bilginlerinden biri olan Hocazâde adıyla tanınmış Muslihiddin Mustafa'nın (Öl. 1488) "Tahafut al-Falâsifa" adlı eserinin bir haşiyesidir. Birinci eserin anlaşılması ve değerlendirilmesi için, hakkında bir haşiye olduğu ikinci eserinde bilinmesi gerektiğinden, bu kitapta ayrıca Hocazâde'nin adı geçen eserinin büyük bir bölümünün de çevirisini verdik.

Kemal Paşa-zâde'nin "Tehafüt Haşiyesi" metninin kritik edisyonu ve Hocazâde'nin "Tehafüt"ü ile birlikte Türkçe'ye çevirisi, aslında, hakkında yaptığımız tahlil ve değerlendirme çalışmasının hareket noktasını teşkil etmektedir. "Kemal Paşa-zâde'nin Tehafüt Haşiyesi'nin Tahlili" adını taşıyan diğer ve buna bağlı bir eserimiz de ha-

len Kültür ve Turizm Bakanlığının yayınları arasında aynı adlı dizide yayınlanmak üzeredir. Okuyucunun bu iki kitabın birbirine bağlı olan ve birbirini tamamlayan özelliğini göz önünde tutması gerekli görülmektedir.

"Tehafüt Haşiyesi" esas olarak iki kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısım Kemal Paşa-zâde'nin hayatı, kişiliği, eserleri, "Tehafüt Haşiyesi"nin kendisi ve çevirisi hakkında genel bilgiler ve mülahazalarımızı ihtiva etmektedir. İkinci kısım ise asıl metni teşkil etmektedir.

Bornova, 1987
Doç. Dr. Ahmet ARSLAN

KEMAL PAŞA-ZÂDE'NİN HAYATI-KİŞİLİĞİ-ESERLERİ

Kemal Paşa-zâde veya diğer adıyla İbni Kemal 1468 de Edirne'de doğmuştur. Babası tarafından asker bir aileye mensup olduğu için askerî sınıfa girer (ancak iyi bir tahsil gördüğü konusunda kaynaklar müttefiktir). II. Beyazıd'ın seferlerine iştirak eder. Çandarlı İbrahim Paşa'nın huzurunda yapılan bir toplantıda Molla Lütfi'nin, devrin meşhur kumandanlarından Evrenos-zâde Ali Bey'in üst tarafında oturtulduğunu görmesi, ilmiye sınıfının asker sınıfından daha muteber olduğu hakkında onda kanaat uyandırır ve bu olay, ilmiye sınıfına geçmesine yol açar. Daha sonraları Hatip-zâde Muhittin Mehmet Efendi, Mu'arrif-zâde Sinan üd-din Yusuf gibi zamanın tanınmış bilginlerinden dersler alır ve tahsilini tamamlar. Önce Edirne'de Ali bey medresesine müderris tayin edilir ve kısa zamanda yükselir. Üsküp'te İshak Paşa medresesine terfien müderris olur. Sonra gene Edirne'ye dönüp sırasıyla Halebiye, Üç Şerefeli ve Osmanlı devletinin en yüksek medreselerinden biri olan Sultan Beyazıd medresesine müderris olur. O sıralarda İran seferine hazırlanan Yavuz Selîm, devrinin bütün fikir adamlarına, Osmanlı kamuoyunu bu sefere hazırlamak görevini verir. Bu arada Şiiliğin ehl-i sünnet mezheplerince reddedilen bir mezhep olduğu görüşünü savunmakta Kemal Paşa-zâde büyük başarı gösterir ve Yavuz'un gözüne girer. Bundan sonra ölümüne kadar Yavuz'la iyi münasebetler içinde görülür. 1516 da Edirne kadılığını, daha sonra Anadolu kazaskerliğini elde eder. Anadolu kazaskerliğinden tarihçilerin henüz üzerinde anlaşamadıkları bir tarzda ayrılmasını müteakip Edirne Dar ül-Hadis'ine, sonra yine Sultan Beyazıd medresesine intisap eder. 1526 da Zenbilli Ali Efendi'nin ölümü ile boşalan şeyhülislamlığa ge-

tirilir. Ölünceye kadar (1534) bu görevde kalır.

Görüldüğü üzere Kemal Paşa-zâde hayatı oldukça renkli ve karmaşık geçen bir şahsiyettir. Çeşitli ve farklı memuriyetlerde bulunmuş ve yine çeşitli cepheleri ile farklı faaliyetler içinde görünmüştür.

Kaynaklarda hemen her ilimde bilgi sahibi olduğu zikredilmekte, fakat özellikle naklî ilimlerde bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.[1] Öyle ki Kemâl Paşa-zâde'nin zamanında Taftazânî ve Curcânî'ye tercih edilecek kadar beğenildiği, büyük şöhret kazandığı görülmektedir[2]. Müftü olarak da büyük şöhret sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki her gün bin kadar istiftayı cevaplandırdığı, bu arada cinlerin de kendisine müracaat ederek fetva istemiş oldukları(!) rivayet edilmektedir. Kendisini o zamana kadar yaşamış en büyük Osmanlı âlim ve filozofu olarak adlandıranlar vardır[3]. Onun Anadolu'nun İbni Sina'sı olduğu da söylenmiştir[4].

Eserlerinin sayısı hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir[5]. Ancak ilim hayatına geç intisap etmiş olmasına rağmen çok verimli bir yazar olduğu konusunda herkes görüş birliği içindedir. Tefsir, fıkh, kelâm, usûl, feraiz, lisâniyât, tarih, edebiyat, tasavvuf, hadîs vb. gibi çeşitli sahalara dair yazdığı eserlerin büyük ekseriyeti henüz yazma halinde bulunmaktadır. Basılmış eserlerinin içinde en önemlisi Ahmet Cevdet tarafından 1316 senesinde İkdâm matbaasında neşredilen "Resail-i İbni Kemal"dir. İki cüz olarak basılan bu eserde Kemal Paşa-zâde'nin çeşitli konulara ait 36 risalesi bulunmaktadır. Bu risalelerden bazıları daha sonra Türkçe'ye de çevrilmişlerdir[6]. Diğer basılan eserleri arasında hadise ait olan "Şarh Hadis 'Arbain"[7], lisaniyata ait olan "Galatât al-'Avam"[8], "Falah Şarh-al-Malah"[9], kelâma ait olan "Risâla al -ihtilâf Bayn al-'Aşaira v'al-Maturidiya fi 'İsna 'Aşara Mas'ala"[10], "Risâla al-Mumayyiza", tarihe ait olan "Tavârih al-i 'Osman"[11], akaide ait olan "Mufarric al-kurub", usûle ait olan "Tagyir al-Tankih", edebiyata ait olan "Yusuf u Zuleyha" vardır[12].

TEHAFÜT HAŞİYESİ

Kemal Paşa-zâde'nin orijinal, yani Arapça adı ile "Haşiya 'ala Tahâfut al-Falâsifa"sı veya bizim kısaca "Tehafüt Haşiyesi" diye adlandırdığımız eserine gelince, o da henüz yazma halinde olan eserleri arasındadır. Bu eserin Kemal Paşa-zâde'ye ait olduğuna birçok kaynak tanıklık etmektedir. Bunlardan özellikle Taşköprü-zâde Ahmet

*1. Kemal Paşa-zâde'nin hayatı ile ilgili olarak bkz: **İslâm Ansiklopedisi**, "Kemal Paşa-zâde" maddesi, İsmet Parmaksızoğlu, 6. Cilt, 1955, s.561-566.*

2. a.g.e.s.565.

*3. Âli, **"Kûnh al-Ahbâr"**, Vr. 266 a.*

*4. Mehmet Tevfik, **"Kafile-i Şu'ara"**, İstanbul, 1299, s.39 "...asrının müstesnası ve âlem-i Rum'un İbni Sinası'sıdır...".*

*5. Parmaksızoğlu'na göre üçyüzden fazladır. Faik Reşat **"Eslâf"**'ta (İstanbul, 1311, Âlem matb. s.6) üçyüz sayısını ileri sürmektedir. Şerafettin Turan'a göre (İbni Kemal, **Tevarih-i âl-i Osman"** VII. defter, Ankara, 1967) ikiyüz sayısı civarındadır. Nihal Atsız, İstanbul kütüphanelerinde ikiyüz dokuz eserini tesbit etmiştir ("Kemal-Paşa-oğlu'nun Eserleri", **Şarkiyat Mecmuası,-1965**, VI. sayıdan ayrı basım)*

*6. Bu mecmuadaki I. cüzdeki 17. risale **(al-Risala fi Bayân al-Vucûd) "Leali-i Meani"** adıyla 1328 de İstanbul'da Mithat tarafından, aynı cüzdeki 1. ve 8., II. cüzdeki 9. risaleler "Din-i İslam Hediyesi" adı altında 1326-1328 de İstanbul'da Türkçe olarak yayınlanmışlardır.*

7. Bu risale de Türkçe'ye çevrisi ile birlikte yayınlanmıştır (Çeviren Aşık Netai, Hicri 979). 56 sayfadır; basıldığı tarih belli değildir.

8. İstanbul, 1311, Âlem Matb; Onsekiz sayfa.

9. İstanbul'da Amire matbaasında 1289 yılında basılmıştır.

10. Bu risale beş risaleden meydana gelen bir mecmuanın ikinci risalesi olarak 1314 yılında İstanbul'da yayınlanmıştır. Üç sayfadır.

11. Yukarda 5 numaralı nota bakınız.

*12. Kemâl Paşa-zâde, **"Yusuf u Züleyha"**, Hazırlayan Dr. Mustafa Demirel, Ankara, 1983. Bu arada son zamanlarda bazı Arap ülkelerinde onun eserlerinden bir kısmının daha yayınlanmış olduğunu 1985 Haziran'ında Tokat'ta düzenlenen "İbni Kemal Sempozyumu"na sunulan tebliğlerden öğrenmiş bulunuyoruz. Bu sempozyumun tebliğleri de bu satırları yazdığımız günlerde yayınlanmak üzeredir.*

ve Katip Çelebi'yi zikredebiliriz. Taşköprü-zâde'nin "Şakâik-i Numaniye"sinin Mecdi Efendi tarafından yapılan çevirisinde Kemal Paşa-zâde ile ilgili kısımda bu eser hakkında şu notu görüyoruz: "...ve dahi sultan Mehmet han aleyhi rahmet ve rıdvan hazretlerinin ferman-ı şerîfi ile mütekellimîn ve hükemâ beyninde muhakeme için Mevlânâ Tûsi ile Hoca-zâde'nin yazdığı "Tehafüt" nam kitabe fazıl mumaileyh dahi yazmıştır..."[13]. Kâtip Çelebi bu konuda "Keşfüzzünun" da Hoca-zâde ile Alaattin Tusî arasındaki yarışmaya, bu yarışmanın sonuçlarına, Hoca-zâde ve Alaattin Tûsi'nin söz konusu eserlerine[14] dikkati çektikten sonra şunları söylemektedir: "...Hoca-zâde'nin Tehafütüne 940 senesinde vefat etmiş olan Mevlânâ Şems el-din Ahmed bin Süleyman bin Kemal Paşa'nın bir "ta'likat"ı vardır..."[15]. Bursalı Mehmet Tahir "Osmanlı Müellifleri"nde "İbni Kemal, Şeyhülislam' başlığı altında bu müellife ayırdığı kısımda eserlerinden söz ederken şöyle demektedir: "...ilm el-usulden tabir ve tenkih isimlerinde birer metin ile "Şerh ül-Tehafüt", Mevlânâ Tûsi ile Mevlânâ Hoca-zâde'nin tehafütlerini muhakeme..."[16]

Faik Reşat "Eslâf"ta, İsmail Hakkı Uzunçarşılı "Osmanlı Tarihi"nde yine bu eserden bahsetmektedirler. Birincinin bu kitabında Kemal Paşa-zâde'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra bu eserle ilgili olarak şunları söylediğini görüyoruz: "...mütekellimin ile hükema beynindeki ekvalin muhakemesini hâvi "Tehafüt"ü [17]. İsmail Hakkı Uzunçarşılı da Kemal Paşa-zâde'ye ayırdığı kısımda yine bu eserden sözetmektedir: "...kelâmcılarla filozofları muhakeme için Hoca-zâde ve Tûsî'nin "Tehafüt" ismindeki eserlerini tetkik ve tahlîl ile mükemmel bir eser vücuda getirmiştir."[18] Brockelman'da da bu eser muhtelif yerlerde Kemal Paşa-zâde adına zikredilmektedir[19].

*13. Taşköprü-zâde Ahmet, **"Şakaik-ı Numaniye"**, Çev. Edirne'li Mecdi Efendi, İstanbul, 1269, Amire matb.s. 383.*

*14. Hoca-zâde ve Alaattin Tûsi'nin söz konusu eserleri, bu eserlerin yazılış tarih ve şartları, amaçları hakkında geniş bilgi içini bakınız: Mubahat Türker, **"Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti"**, Ankara, 1956, T.T.K. basımevi s. 53-54, 56-61.*

*15. Kâtip Çelebi, **"Kaşf al-Zunûn"** Haz. Şerafettin Yaltkaya ve Kilis'li Rıfat Bilge, İstanbul, 1941, Maarif Matb. Cilt I, s.541.*

*16. Bursalı Mehmet Tahir, **"Osmanlı Müellifleri"**, İstanbul, 1333, Amire matb. s.233.*

*17. Faik Reşat, **"Eslâf"**, İstanbul, 1311, Alem matb. s.6*

Ancak görüldüğü üzere gerek bu eserin adı, gerekse muhtevası üzerinde kaynaklar uyuşmama durumundadırlar. Eserin adı, başlığı üzerindeki bu farklı görüşlerin kaynağını bizzat onun yazma nüshalarında bulmaktayız[20]. Nitekim onların bazısında bu eserin Hoca-zâde'nin "Tehafüt"ünün bir haşiyesi (veya haşiyeleri) olduğu (Hacı Mahmut Efendi, Hasan Hüsnü Paşa yazmaları), bazısında bir "ta'likat"ı olduğu (Şehit Ali Paşa, İstanbul Üniversiteleri yazmaları), bazısında bir şerhi olduğu (Aşir Efendi yazması) ileri sürülmektedir. Eserin muhtevası, dahi doğrusu neyin veya nelerin haşiyesi veya şerhi veya ta'likatı olduğu konusundaki görüş ayrılıklarının kaynağı da bizzat bu eserin kendisinin incelenmesinde izahını bulmaktadır. Yaptığımız çevirisinde görüleceği üzere Kemal Paşa-zâde bu eserinde aslında Hoca-zâde'nin "Tehafüt"ünü incelemekte, esas olarak bu eserin çeşitli noktaları üzerinde durmaktadır. Ancak bunu yaparken Alaattin Tûsî'nin bu eser ile yarıştırmak üzere yazdığı "Kitab al-Zuhr (veya Zahira) adlı eserine[21] de sık sık atıflar yapmak-

*18. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **"Osmanlı Tarihi"** II. İkinci Baskı, Ankara 1964, T.T.K. basımevi, s.670.*

*19. Brockelmann, C. **"Geschicte der Arabischen Litterature"** II, Leiden, Brill, s.298, 601.*

*20 Kemâl Paşa-zâde'nin **"Tehafüt Haşiyesi"** ile ilgili olarak on yazma nüshanın varlığını tesbit ettik. Bunlar şunlardır: 1) Hacı Mahmut Efendi Kitapları, Süleymaniye, 1391 numaralı nüsha, 2) Şehit Ali Paşa Kitaplığı, Süleymaniye, 1645 numaralı nüsha, 3) Fatih Kitaplığı, Süleymaniye 3207/1 numaralı nüsha, 4) Aşir Efendi Kitaplığı, Süleymaniye, 182 numaralı nüsha, 5) Hasan Hüsnü Paşa Kitaplığı, Süleymaniye, 1235 numaralı nüsha, 6) Laleli Kütüphanesi, 2500 numaralı nüsha, 7) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi A 1275 numaralı nüsha, 8) Topkapı Üçüncü Ahmet Kütüphanesi, 3203 numaralı nüsha, 9) Paris, "Bibliotheque Nationale, Dep. des Manuscrits, Catalogue des Manuscrits Arabes par le Baron de Slave," 2399/1 numaralı nüsha, 10) Viyana, G. Flügel, **"die ar. pers. u. türk. hdss. der. K.K.Hof Bibl. 3.bde,** 1863-1867" yazma katalogunda 1791/17 numaralı nüsha.*

Bu nüshalardan ilk dokuzunu şahsen görmüş, Viyana nüshasını ise bütün çabalarımıza rağmen elde edememiş bulunuyoruz.

*21. Alaattin Tûsi'nin bu eseri 1330 yılında Haydarabad'da basılmıştır: **"Kitab al-Zahira fi'l Muhâkama bayn al-Hukâma val Gazali"**, Haydarabad, 1330. Bu eserle ilgili olarak ilerde gerek çevirimizin kendisinde, gerekse dipnotlarında daha fazla bilgi ile karşılaşılacaktır.*

ta, üzerinde durduğu konularla ilgili olarak bu eserden pasajlar nakletmekte, yani bir anlamda Hoca-zâde ile Alaattin Tûsî'yi karşılaştırmaktadır. Bundan dolayı Kemal Paşa-zâde'nin asıl amacının Hoca-zâde'nin "Tehafüt"üne bir haşiye yapmak, onu değerlendirmek olduğunu görüyoruz. Ama bu arada Alaattin Tûsî'nin söz konusu meseleler, görüşler üzerindeki durumunu ortaya koymak, böylece ikisi arasında bir karşılaştırma yapmak amacının mevcut olduğunu da söyleyebiliriz. İşte yukarda zikrettiğimiz kaynaklarda bu konuda mevcut olan görüş ayrılıklarını ve özellikle bu eserin Hoca-zâde'nin ve Alaattin Tûsî'nin "Tehafüt"lerinin bir muhakemesi olduğu görüşünü böylece bir açıklamaya kavuşturabiliriz.

Birinci noktaya, yani bu eserin adı, başlığı üzerinde mevcut farklı görüşlerin değerlendirilmesine gelince, bu eserin diğerlerinden ziyade Hoca-zâde'nin "Tehafüt"ünün bir haşiyesi veya haşiyeleri olduğunu söylemek durumundayız. Onu belki Hoca-zâde'nin "Tehafüt"üne yazılmış olan bir ta'likat olarak da ele alabiliriz. Ama bir şerh olması söz konusu olamaz. Çünkü çevirisinde de görüleceği üzere Kemal Paşa-zâde bu eserinde Hoca-zâde'nin "Tehafüt"ünün bütünü üzerinde durmamıştır. Oysa bir hâşiyenin bir şerhten ayrıldığı en belli başlı noktanın "şerhin, ele aldığı bir eserin bütününe yönelen, bütününü kapsayan, sürekli, devamlı bir biçim altında bir sergileme, izah etme, yorumlama olması; haşiyenin ise bir eserin hususî bazı noktaları, meselâ kelimeleri, pasajları üzerinde duran bir dizi notlar, açıklamalar olması"nda yattığı bilinmektedir.[22].

Ancak burada şuna da işaret etmek istiyoruz ki Kemal Paşa-zâde'nin bu eseri, meselâ Hoca-zâde'nin "Tehafüt"ünde olduğu gibi bir giriş kısmına sahip değildir. Bundan dolayı bu eserin ne zaman, hangi şartlar altında, ne gibi bir amaçla kaleme alınmış olduğu hakkında yazarının kendisinden herhangi bir açıklamayı elde edemiyoruz. Nitekim bundan dolayı yukarda zikrettiğimiz kaynaklarda gerek adı, gerekse yazılış amacı, muhtevası üzerinde farklı görüşler olduğunu gördük.

---

22. *Edward Lane,* ***"Arabic-English lexicon"***, *Newyork, 1955, II. Part, s.579.*

Bu eser bir başlangıç kısmına sahip olmadığı gibi bir bitiş, sonuç kısmına da sahip değildir. Çevirisinde görüleceği üzere Hoca-zâde'nin "Tehafüt"ünde onbeşinci meselenin ele alındığı fasılla ilgili haşiyelerde ve birden bire bitmektedir. Bu ilk bakışta normal olarak bu "Tehafüt Haşiyesi"nin elimizdeki nüshalarının eksik olduğu zannını uyandırmaktadır. Fakat bu zannı ortadan kaldırmamızı mümkün kılacak bazı unsurlar da mevcuttur. Bir defa elimizdeki nüshalarda bu eser birdenbire, ancak bitiş işareti mevcut olarak bitmektedir. Yani bu nüshaların hiçbirinde son kısımlarının çıkarıldığı, koparıldığına dair herhangi bir işaret mevcut değildir. Sonra yine çevirisinde görüleceği üzere Kemal Paşa-zâde'nin bu eserinde tertip bakımından şöyle bir özellik mevcuttur; bu eserde sonlara doğru gidildikçe Kemal Paşa-zâde'nin haşiyeleri hem miktar, hem de mahiyet itibari ile bir değişme içinde bulunmaktadır. Bir defa baştaki meseleleri ele alması ile karşılaştırınca son fasıllarındaki meselelere gitgide daha az sayıda haşiyeler yaptığını görmekteyiz. Meselâ Hoca-zâde'nin "Tanrı'nın özü gereği mucib olduğu hakkındaki filozofların görüşlerinin çürütülmesi" ile ilgili yedi sayfalık birinci meselesine Kemâl Paşa-zâde yirmisekiz sayfalık bir haşiye yapmaktadır. Hoca-zâde'de "alemin ezeli olması" ile ilgili otuzdört sayfalık ikinci meseleye Kemal Paşa-zâde'de yetmiş iki sayfalık bir kısım tekabül etmektedir. Ama bu oran Kemal Paşa-zâde'nin haşiyeleri aleyhine olarak bariz bir şekilde gitgide azalmakta, meselâ Hoca-zâde'de altı sayfalık altınca meseleye Kemal Paşa-zâde'de sekiz, yedi sayfalık yedinci meseleye onda yedi, üç sayfalık sekizinci meseleye onda dört, dokuz sayfalık dokuzuncu meseleye onda beş, beş sayfalık onuncu meseleye onda dört sayfa tekabül etmekte ve böylece gitmektedir. Başka deyişle bu son meseleler öncekilere nazaran açık olarak Kemal Paşa-zâde tarafından daha dar bir şekilde incelemeye tabi tutulmuşlardır. Bunun yanında Kemal Paşa-zâde'nin bu son meselelerde gitgide Hoca-zâde'ye daha kısa, teknik, biçimle ilgili itirazlar yönelttiğini görüyoruz. Yani sayfa adedi ile birlikte bu meselelerin inceleniş muhtevalarında da bu anlamda bir değişiklik gözümüze çarpmakta, adeta psikolojik olarak da eserin sonlarına yaklaştığımız intibaı bizde doğmaktadır.

Bunlardan başka diğer önemli bir nokta Kemal Paşa-zâde'nin bu

eserini Hoca-zâde'nin onbeşinci meselesinde, yani tam da Tanrı ile ilgili meselelerin sonuncusunda kesmesidir. Çünkü gerek Gâzalî ve İbni Rüşt'ün, gerekse Hoca-zâde'nin Tehafütlerinin ihtiva ettikleri meselelerin şöyle bir yapısal bölünmesi mevcuttur: Bu meseleler Tanrı ile ilgili meseleler, tabiatla ilgili meseleler olarak ikiye ayrılabilir. Tanrı ile ilgili meseleler de doğrudan doğruya Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, özellikleri ile ilgili meseleler ve Tanrı ile âlem arasındaki meseleler, daha doğrusu Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak âlemle ilgili meseleler olarak ikiye ayrılabilir. Normal olarak Gazalî'nın önce Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti ile ilgili meselelerden başlaması, sonra Tanrı ile tabiat arasındaki bağlantılardan doğan meseleleri, nihayet bizzat tabiatla ilgili meseleleri ele alması gerekirdi. Yani teolojik sıra itibarı ile bu düzeni takip etmesi gerekirdi. Çünkü bizzat Gazalî'nin kendi görüşüne göre teolojinin, yani kelâmın konusu mantıki sırasına göre şunlardır: Kendisinde Tanrı, sıfatlarında Tanrı, fiillerinde Tanrı, peygamberlerinde Tanrı.[23] Oysa "Tehafüt el-Felasife"sinde Gazalî önce Tanrı ile âlem arasındaki bağlantıdan doğan meselelerle başlamakta, bunu Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, özellikleri ile ilgili meseleler takip etmekte ve nihayet bizzat tabiatla ilgili meselelerle bu kitap bitmektedir. Bunun nedenin Gazalî'nin bu eserini bir kelâm eseri olarak düşünmemesi, tersine filozoflara karşı bir polemik eser olarak tasarlaması, dolayısıyla bu meselelerde filozofların "tabiî" sırasını takip etmek istemesi olması çok muhtemeldir. Çünkü filozofların bu konudaki düşünüş sıraları kelâmcılarınkinin tersidir ve Tanrı'dan âleme değil, âlemden, tabiattan Tanrı'ya gider. Bu konudaki en güzel örnek Aristoteles'in kendi sistemidir. İşte herhalde bundan ötürü Gazalî önce âlemin ezelî, ebedî olup olmadığını incelemiş ve buna dayanarak filozofların bir Tanrı'nın varlığını ispat edip edemiyeceklerine geçmiş, bu varlığını kabul edecekleri Tanrı'nın nasıl olması gerektiği, nasıl olabileceği hakkındaki görüşlerini ele almış ve böylece Tanrı ile ilgili meselelerini bitirdikten sonra büyük ölçüde salt felsefî olan diğer bizzat tabiatla ilgili görüşlerini gözden geçirmiştir. Bu son kısma ait meseleler ise gökle, nedensellikle, insan ruhu ile ilgili meselelerdir.

23. Gazzali. "**İtikadda Orta Yol**", *Çev. Kemal Işık. Ankara. 1971. Ank.Üniv.Basımevi. s.9.*

İmdi Kemal Paşa-zâde "Tehafüt Haşiyesi"ni Hoca-zâde'nin "Tehafüt"ünde Tanrı ile ilgili meselelerin sonuncusu olan "Tanrı'nın cüz'ileri cüz'iler olarak bilip bilemeyeceği" meselesinde kesmektedir, yani geri kalan tabiatla ilgili meseleleri ele almamaktadır. Şu halde bu anlamda bu kesişi muntazamdır. Şüphesiz bu onun Hoca-zâde'nin "Tehafüt"ünü teşkil eden yirmiiki meselenin bütününü neden ele almadığı noktasını izah edemez. Ama eğer kesmesi lâzım idiyse Haşiye'sini bu meselede kesmesini izah eder. Şu halde bu anlamda bu kesişi mantıkîdır. Öyle anlaşılmaktadır ki Kemal Paşa-zâde sadece "Tehafüt"te mevcut bizzat Tanrı ile, İlahiyyat ile ilgili meseleleri ele alıp onlar hakkında Hoca-zâde'nin görüşleri üzerine haşiyeler yapmak istemiştir.

Nihayet daha da basit olarak Kemal Paşa-zâde'nin bu eserini bir haşiye olarak tasarladığını düşünürsek, onun bu şekli ile yetinmesinde herhangi bir mahzur yoktur. Sonuç olarak bu eserin elimizde mevcut yazmalarının eksik olmadığını, onun Kemal Paşa-zâde tarafından bu elimizdeki mevcut şekli ile tasarlandığını söylememizde hiçbir mahzur yoktur.

ÇEVİRİ HAKKINDA

Kemal Paşa-zâde'nin "Hoca-zâde'nin Tehafütü Üzerine Haşiyeler" adlı bu eserinin Türkçe'ye çevrisi ile ilgili açıklamalar vermemizin gerekli olduğuna inanıyoruz. Bu çevrimizde bu eserle birlikte Hoca-zâde'nin "Tehafüt"ünün de büyük bir bölümünü çevirmek zorunluluğunu duyduk. Çünkü aksi takdirde Kemal Paşa-zâde'nin bu "Haşiye"sini çevirmenin bir anlamı olmayacaktı. Zira bu takdirde bu "Haşiye" tamamen anlaşılmaz olarak kalacaktı. Kemal Paşa-zâdenin "Tehafüt"üne çevrimize esas olarak onun varlığını tesbit ettiğimiz on yazması içinde Hacı Mahmut Efendi, Topkapı ve Paris

yazmalarını aldık.[24] Hoca-zâde'nin "Tehafüt Haşiyesi"ni çevrimize esas olarak ise hicrî 1319 senesinde Kahire'de Hayriyye matbaasında basılmış olan nüshayı aldık. Bu baskıda Gazalî ve İbni Rüşt'ün "Tehafüt"leri yanında, kenarda Hoca-zâde'nin "Tehafüt"ü verilmiştir. Üzerinde bir iki yerde yaptığımız düzeltmelerle bu baskının kullanılabilir olduğuna kanaat getirdik. Bu eserin gayesi onunla ilgili diğer bilgiler için Dr. Mubahat Türker'in bu eserle ilgili olarak yapmış olduğu doktora çalışmasından yararlandık.[25] Bu eserin giriş kısmında yazılış gayesi ile ilgili ve bizim inceleme alanımıza girmeyen üç sayfalık bir kısmı atladık. Kemal Paşa-zâde'nin üzerinde durmadığı bu kısımdan hemen sonra gelen ve asıl eserin konusunu teşkil eden meselelerle ilgili bahisten itibaren çevrimize başladık. Daha önce işaret ettiğimiz gibi Kemal Paşa-zâde'nin "Haşiye"si Hoca-zâde'nin "Tehafüt"ünün bütününü kapsamamaktadır; Hoca-zâde'de onbeşinci fasılda ele alınan mesele ile ilgili haşiyeleri ile sona ermektedir. Bundan dolayı biz de Hoca-zâde'nin eserinin çevrisini bu bölümde kestik.

Bu iki eserin çevrisinde bizi meşgul eden iki ana mesele biçim ve muhteva ile ilgili oldu. Biçimle ilgili meselelerimiz bu iki eserin birbirlerini tamamlayıcı, açıklayıcı karakterlerini ortaya koyarak onları vermek üzerinde toplandı. Kemal Paşa-zâde'nin Hoca-zâde'nin bu eserini haşiyesinde tutmuş olduğu muayyen bir yol mevcut değildi: Bazan onun bir pasajı, bazan bir cümlesi, bazan bir kelimesi,

24. Hacı Mahmut Efendi nüshası, ondokuz satırlık 96 yapraktan ibarettir. Ta'lik kırması ile yazılmıştır. Kâğıt kalitesi itibarı ile oldukça eski olduğu anlaşılmaktadır. Ortalarında onbeş, yirmi sayfalık bir kısım mevcut değildir; düştüğü veya koparıldığı zannedilmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi kitapları arasında 1391 numara ile kayıtlıdır. Topkapı, Üçüncü Ahmet nüshası güzel bir nesih yazı ile yazılmıştır. Yirmi birer satırlık yüz yapraktan ibarettir. Başlangıç ve bitiş işaretleri mevcuttur. Topkapı Sarayı Yazma Kütüphanesi Üçüncü Ahmet kitapları içinde Arapça eserler kısmında 3203 numara ile kayıtlıdır.

*Paris nüshası yine Kemal Paşa-zâde'nin diğer iki risalesi ile birlikte (bunlar **"Haşiya 'al-Muhâkamât"** ve Celalüddin Devvani'nin **"Risala fi İsbât al-Vacib"** adlı eserine yazdığı bir "ta'likat"ıdır) üç kitaplık bir mecmuanın birinci eseri olarak bulunmaktadır. Yirmi birer satırlık yetmişbeş yapraktan ibarettir. Nesih bir yazı ile yazılmıştır. Kenarlarında notlar vardır. Bu eser de "Bibliotheque Nationale" de Baron de Slane'in Arapça yazmalar kataloğunda 2399 numaranın birinci eseri olarak kayıtlıdır.*

*25. Bkz. Mubahat Türker, **"Üç Tehafüt..."**, s.53-62.*

teknik terimi üzerinde duruyordu; bazan Hoca-zâde'nin bir akıl yürütmesinin, ispatının muhtevasını, bazan biçimini tenkit ediyordu. Hoca-zâde'nin "Tehafüt"ündeki fikirlerinin, akıl yürütmelerinin, delillerinin biçimi ile ilgili bu tenkitlerini değerlendirebilmek için, bizim için bu biçimlerin özelliklerini belirtmek bir zorunluluk oluyordu. Bu tenkitler özellikle terim tenkitleri olduğu zaman, bu terimlerin kendilerini vermek ve onları açıklamak gerekliydi. Yine meselâ Kemal Paşa-zâde Hoca-zâde'nin muayyen bir akıl yürütmesinde iki öncül yerine üç öncül kullandığını söylediği zaman bizim bu üç öncülü ortaya koyabilecek bir tarzda bu akıl yürütmenin biçimine dikkat etmemiz gerekiyordu. Kısaca bizi ilk ve ciddî olarak meşgul eden mesele, bu biçimle ilgili ve yazarının gözünde çok büyük anlam ifade eden tenkitleri, itirazları anlaşılabilecek bir sadakatte bu eseri çevirmek oldu. Bunu gerek ilgili yerlerinde verdiğimiz açıklamalar, gerekse çevirimizin kendisinde açtığımız parantezlerle göstermeye çalıştık. Ancak şüphesiz bunun bir sınırı vardı ve biz elimizden geldiğince bu sınıra erişmeye gayret ettik.

Diğer biçimle ilgili önemli bir mesele, çevirimizde bu iki eserin kompozisyonlarını iyi vermekti. Şüphesiz "Tehafüt Haşiyesi"ni açıklamak durumunda olan mantıkî olarak Hoca-zâde'nin "Tehafüt"ü olduğu için önce onu verecektik. Ancak burada bir ölçü gerekli idi: Onun her durumda ne kadarını ve nasıl verecektik? Onu fasıl fasıl vermek, yani önce Hoca-zâde'nin eserinin bir faslını bütün olarak vermek, sonra bu fasılla ilgili Kemal Paşa-zâde'nin haşiyelerini zikretmek, mantıkî olarak en doğru, fakat pratik olarak kusurlu bir yoldu. Çünkü bu hem Kemal Paşa-zâde'nin muayyen bir görüşünü, cümlesini arayıp bulmak güçlüğünü getiriyor, hem de doğal olarak ilgiyi azaltıyordu. O zaman onları birbirlerine karşı olarak, yani bir tarafta Hoca-zâde'nin, bunun karşı tarafında Kemal Paşa-zâde'nin eserini vermek daha doğru görünüyordu. Ancak bunun da pratikte önemli mahzurları olduğunu gördük: Bunlardan en önemlisi Hoca-zâde'nin muayyen bir mesele, bir akıl yürütme, bir delille ilgili sözleri ile Kemal Paşa-zâde'nin bunlara tekabül eden haşiyeleri arasında çok defa uzunluk bakımından büyük farklılıklar olmasıydı. Meselâ Hoca-zâde'nin birinci sayfanın başında ileri sürdüğü bir görüşe Kemal Paşa-zâde kendi

gelen kelimeleri de sırf kendi kendimizle tutarlı kalmak için almamızı gerektirmezdi. Dilde tutarlılık, dilin kullanım amacına yakışmayan anlamsız, boş bir gururdur. Nitekim Tanrı'nın "mucib" olduğunu söylüyoruz diye onun "vacib ül-vücud" olduğunu söylememiz gerekmezdi. Bunun için "varlığı zorunlu olan" dememiz açıkça mümkün ve makûldü. Ancak şüphesiz bizim bu koyduğumuz ilkelere uyup uyamadığımız veya ne derecede başarılı olarak uya bildiğimiz bir başka konudur. Çünkü açıktır ki bir şeyi düşünmek başka, uygulamak daha başkadır. Burada netice olarak belirtmek istediğimiz, bu çeviride belli başlı amacımızın içeriği feda etmemek, Hoca-zâde ve Kemal Paşa-zâde'nin söylediklerini elden geldiğince açık, anlaşılabilir bir tarzda ortaya koymak olduğu ve bunun için de takip ettiğimiz, etmeye çalıştığımız ilkelerin yukarıdaki ilkeler olduklarıdır.

Muhteva ile ilgili olarak üzerinde durmak istediğimiz bir başka nokta şudur: Bu iki eserin çevrisinde iyi anlayamadığımız birtakım noktalar olmuştur. Bunları ilgili yerlerinde soru işareti koyarak ve dip notlarına göndererek belirttik. Hiç anlayamadığımız, dolayısı ile çeviremediğimiz bazı yerler de olmuştur. Bunları da yerlerini boş bırakarak ve yine dipnotlarında belirterek gösterdik. Anlayamamamızın nedeninin okuyamamamız olduğu durumlarda, okuduğumuz şekline işaret ettik.

Bu çeviri ile ilgili olarak verdiğimiz açıklamalardan da bahsetmek istiyoruz: Bu konuda da takip ettiğimiz yol şu oldu: Hoca-zâde'nin görüşlerini, açıklanmaya ihtiyacı olduğunu düşündüğümüz yerlerde açıklamaya çalıştık. Kemal Paşa-zâde'nin haşiyelerinden biçimsel, teknik olanları üzerinde fazla durmadık. Sadece birkaç karakteristik örneği üzerinde durarak, onlar hakkında fikir vermeye ve değerlendirmeye çalıştık. Bununla beraber Kemal Paşa-zâde'nin bu tür tenkitlerinin anlaşılmasını sağlamak üzere gerek bu tenkitlerinin, gerek buna tekabül eden Hoca-zâde'nin sözlerinin çevirisinin biçimi üzerinde özenle durduk. Yani meselâ Kemal Paşa-zâde'nin kastettiği "öncül"ü, "kıyas"ı, "red"di, "bölme"yi vb. açık bir şekilde ve kendisinin tenkitlerine muhatap olabilecek bir tarzda vermeye çalıştık. Kemal Paşa-zâde'nin muhteva ile ilgili haşiyeleri üzerinde ise özellikle durmaya çalıştık. Gerekli gördüğümüz yerlerde, çevrimizin hacmını kabartmak tehlikesini göstermesine rağmen, açıklamalar vermeye çalıştık. Ancak burada da kaçınmak istediğimiz bir diğer nokta vardı: Bizim kendimiz de bu "Tehafüt Haşiyesi"ne ayrı bir şerh veya haşiye yapmak durumunda değildik. Bunun için önemli ve belli bir fikrin anlaşılması için zorunlu gördüğümüz noktalar üzerinde durmakla yetindik. İyi anlayamadığımız yerleri kaydetmeye çalıştık. Burada da ana kaygımız yazarlarımızın nasıl söylediklerinden ziyade neyi söylediklerini, neyi söylemek istediklerini ortaya koymaktı.

Bu konuda özellikle Kemal Paşa-zâde'de büyük güçlüklerle karşılaştık. Çünkü Hoca-zâde belli bir mesele üzerinde muayyen delillerle, bu delillerde muayyen adımlarla yürüdüğü ve mantıkî bir sıra takip ettiği için, onun söylemek istediği şeyi anlamamızda metninin büyük faydası oluyordu. Oysa Kemal Paşa-zâde bu meseleler, akıl yürütmeler üzerinde parça parça, kopuk kopuk mütelaalar yürütüyor, bununla kalmayarak sık sık birtakım eserlere atıflarda bulunuyor, bu atıflarında gerek üzerinde konuşulan şeyleri, gerekse söz konusu eserleri çok malum farzettiği için bu nakillerinde bir akıl yürütmenin ortasından başlıyor, bazan sonunu vermiyor "ilahiri" diyerek kesiyor, hatta bazan cümleleri keserek "hatta...", "bununla beraber...", "kaldı ki..." gibi ibarelerle başlayan cümleciklerle naklini veriyordu. Oysa ne bu üzerinde konuşulan meseleler bizim için üzerinde durulmayacak, açıklanmasına ihtiyaç gösterilmeyecek kadar basit ve açık, ne de söz konusu ettiği şahıslar ve eserler, elimizi attığımızda haklarında bilgi edinebileceğimiz, elde edilmeleri mümkün ve kolay olan şeylerdi. Özellikle Kemal Paşa-zâde'nin kendisine sık sık gönderdiği, kendisinden sık sık nakiller verdiği eserler, kitaplardan büyük bir kısmı bugün halen yazma halinde bulunmaktadırlar. Meselâ bunlardan Fahrettin Razi'nin "Al-Matâlib al-Aliyya"sini, Curcani'nin "Al-Havaşi' al-Tacridiyya"sini, Amîdî'nin "Abkâr al Afkâr"ını ve bizzat Kemal Paşa-zâde'nin sık sık atıfta bulunduğu kendi eserlerini sayabiliriz.

Bütün bunlara Ortaçağ felsefesinin tamamiyle metafizik olan bu meseleler üzerindeki kılı kırk yaran, son derece soyut, mantıkî kavramlar, "entity"lerle çalışan spekülatif karakterini ilave edersek, söy-

lemek istediğimiz şeyin daha iyi anlaşılabileceğini zannediyoruz. Yeri geldikçe belirtileceği üzere bu somut karşılıkları, tekabülleri olmayan kavramlar, "entity"lerle çalışan düşünce tarzı,biçime karşı gösterdiği aşırı duyarlılığından da ötürü bazan salt bir cümle karalamaktan ileri gitmemektedir. Tabir caizse üzerinde çalışılan kavramlar (meselâ imkân, zorunluluk, varlık, öz vb.) o kadar muhtevalarından soyulmakta, o kadar işlenmekte ve inceltilmektedir ki bir yerde saydamlaşmakta ve tuhaf bir biçimde artık akılla kavranılabilir ve kelimelerle ifade edilebilir olmaktan ziyade hissedilen, duyulan, sezilen birtakım şeyler haline gelmektedirler. Bize bu iki eserde dayanılan kavram belirlemeleri, yapılan ayırımlar, bölmeler, yaratılan "entity"lerin verdiği duygu budur. Bunu Ortaçağ felsefesinin kelime, kavram mistisizmi olarak nitelendirmemiz de mümkündür.

Son olarak çevirimizde karşılaşılacak olan önemli teknik terimler ve kavramlarla ilgili bir lugatçenin çevirinin sonunda yer aldığını hatırlatmak isteriz.

(FELSEFENİN KISIMLARI VE FİLOZOFLARIN İLÂHİ VE TABİİ İLİMLER İLE İLGİLİ BELLİ BAŞLI İDDİALARININ SAYIMI)

....[1]

Bil ki filozoflar, varlıkları cins ve nev'ilere ayırmışlar, akıllarının erdiğince onları araştırmışlar ve böylece bir çok ilim ve fenleri elde etmişlerdir. Bunları kısaca şöyle açıklayabiliriz:

Hikmet, ilk olarak nazarî ve âmelî hikmet olarak ikiye ayrılır. Üzerinde tesirde bulunmaya kudretimiz olan şeylerle ilgili olan hikmet, âmelî hikmettir, yoksa nazarî, hikmettir. **Âmeli hikmet, ya tek bir şahsa mahsustur (muhtas), onunla ilgilidir*** veya öyle değildir. Birinci, Ahlâk ilmidir: İkinci, yani bir tek şahsa mahsus olmayan, eğer sadece ev ehlinin bir arada oturması ile ilgili ise "Ev idaresi ilmidir" ('ilm tadbir al manzil); yoksa, "şehir idaresi ilmi"dir ('ilm tadbir al madina). Nazarî hikmet, ya her iki varlıkta[2] **cismânî maddeden mücerret olan şeyin** ilmidir, ya böyle değildir; **birinci, "en yüksek ilim"**dir (al 'ilm al 'ala), "küllî ilim", "ilk felsefe", "metafizik", "ilâhî ilim"diye de adlandırılır. Konusu sadece zihinde madde ile bir arada olan hikmet "orta hikmet"tir.(al hikma al vasatî). Buna "riyazî ilim"de denir. Nihayet maddeden (her iki varlıkta da) mücerret

1. Hoca-zâde'nin ***"Tehafüt"****ünü buradan, yani Kemâl Paşa-zâde'nin* ***"Tehafüt Haşiyesi"*** *ni başlattığı kısımdan itibaren çevirmeye başlıyoruz. Hoca-zâde'nin* ***"Tehafüt"****ünün buraya kadarki kısmında ise, eserinin hangi vesile ile, hangi şartlar altında yazıldığı ve maksadı ile ilgili bilgiler mevcuttur. Bunları özet olarak Mubahat Türker, doktora tezinde vermiştir. Bkz. M. Türker,* ***Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti,*** *Ankara, 1956, S.61-62.*

2. Yani haricî ve zihnî varlıkta.

** Hoca-zâde'nin metninde bundan sonra böyle ayrı karakterle gösterilecek olan bu kısımlar Kemal Paşa-zâde'nin üzerinde haşiyeler yapacağı "dedi" ifadesi ile başlayan kısımları göstermektedir.*

olmayan son dal, "tabiî ilim"dir, buna "en aşağı ilim"(al 'ilm al asfal) de denir. Hikmetin ana dalları (usûl) bunlardır. Daha küçük dallarına (furu') gelince, bunlar:"vahyin durumu ilmi"(al-îlm bi kayfiya t-al vahy), "öbür dünyanın halleri ilmi"('ilm al-miad al ruhanî),(bunlar "ilk felsefe"nin dallarıdır), "toplama, çıkarma ilmi"('ilm al cam' va'l tafrik), "cebir ve mukabele ilmi"(ilm al cabr va'l mukabala), "yüz ölçümü ilmi" ('ilm al misaha), **"mekanik ilmi" (ilm carr al askal)**, "ağırlıklar ve ölçüler ilmi" ('ilm al avzan v'al mavâzin), "cüz'î âletler ilmi"(ilm al âlât al cuz'iya),"optik ilmi"('ilm al manazır),"aynalar ilmi" ('ilm al marâya), "kanallar ilmi" (ilm akl al mıyâh), "ziçler ve takvim ilmi" ('ilm ol ziycât v'al takavim), "müzik âletleri ilmi" ('ilm ittihaz alât al alhan), "hendesi hileler ilmi ('ilm al hiyâl al handasi) (bunlar da riyazî ilmin dallarıdır), "tıb ilmi", astroloji ilmi ('ilm ahkâm al nucûm), "feraset ilmi" ('ilm al farasa), "tâbir ilmi" ('ilm al ta'bir), "tılsımlar ilmi" ('ilm at tılasmat), "nirencat ilmi"[3], "kimya ilmi"dir (bunlar da tabiî ilmin dallarıdır).

Biz bu risâlede filozofların ancak bunlardan ikisi ile, yani ilahî ve tabiî ilimler ile ilgili iddialarını çürütmek istiyoruz. Çünkü şer'î kaideler ve dinî akidelerle sabit olmuş olan şeylere aykırı düşen iddiaları bu iki ilimde bulunur. Orta hikmete gelince, bundan hesab ve hendesenin şeriatla bir ilgisi yoktur; kaynakları muhayyilenin eseri olduğu için onlar akıla tâbidirler, yani bu ikisinde yanlışlık söz konusu olamaz. Astronomiye gelince, göğün büyüklüğü, yaratılışının, yapısının güzelliği, düzeni ile ilgili olarak **filozofların zikrettikleri şeylerin çoğu**, "emâreler"in lehlerinde şehadet, "alâmetler"in kendilerine delâlet ettiği mümkün şeylerdir. Bunlar şer'i kaideler ve islâmî akidelerle sabit olmuş olan esasları ihlâl etmezler; hatta astronominin bazı meselelerinden dinde faydalanılır. (meselâ sabah ve akşam vakitlerini, namaz vakitlerini, kıbleyi tayinde olduğu gibi); bazıları ise göğün ve yerin yaratılışı üzerinde bizi düşünmeye sevkeder. Bu ise bizi, Tanrı'nın hikmetine daha fazla vakıf olmaya götürür. Eğer bu ilimde Şeriatin "zâhir"ine aykırı olan bazı görüşler vaki olursa, bu, filozofların bu görüşlerini tabiî ve ilâhî ilimlerden alınmış ispat edilemeyen öncüllere dayandırmak istemelerinden

3. *"Nirencât" ilmi, sihir ilimlerinden biridir. Kemâl Paşa-zâde'nin ilerde bununla ilgili bir açıklaması olacaktır. Bkz: burada s.13*

ileri gelmiştir. Bizim bu görüşleri ayrı olarak ele almamıza ihtiyaç yoktur.

Biz bu risâlede, tefelsüf ehline karşı olarak, hak ve yakîn ehlini yüceltmek üzere, o günahkârları cezalandırmak amacı ile-ki müminlere yardım etmek bizim görevimizdir-, onların tabiî ve ilâhî ilimlere ait temel görüşlerinden (kava'id) Gazali'nin ele aldığı ve bazı ele almadıklarını, bu görüşlerini temellendirmek üzere ileri sürdükleri delilleri ile birlikte ele almak suretiyle hikâye etmek, sonra bunları çürütmek istiyoruz. Bu görüşlerini yirmi iki fasılda vereceğiz. Bunlar şunlardır:

I. fasıl: (filozofların) **Tanrı'nın (al mabda' al avval) özü gereği mûcib olup, ihtiyârla fail olmadığı hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine;**

II. fasıl: **(filozofların) âlemin ezelî olduğu hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine;**

III. fasıl: **(filozofların) âlemin ebedî olduğu hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine;**

IV. fasıl: (filozofların) Bir'den ancak tek bir şey çıkabileceği hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine;

V. fasıl: (filozofların) farklı şeylerden mürekkep olan âlemin tek bir kaynaktan südûr etmesi ile ilgili görüşlerinin çürtülmesi üzerine;

VI. fasıl: (filozofların) âlemin bir yapıcısı (sâni') olduğunu ispat etmekten aciz olduklarının gösterilmesi (ta'cîz) üzerine;

VII. fasıl: (filozofların) Tanrı'nın tekliğini ispat etmekten aciz olduklarının gösterilmesi üzerine;

VIII. fasıl: (filozofların) bir şeyin başka bir şeyin hem faili, hem kabul edeni (kâbil) olamıyacağı (iddialarının) çürütülmesi üzerine;

IX. fasıl: (filozofların) Tanrı'da sıfatların mevcut olmadığı görüşlerinin çürütülmesi üzerine;

X. fasıl: (filozofların) Tanrı'nın özünün, cins ve fasıla ayrılamayacağı iddialarını ispat etmekten âciz olduklarının gösterilmesi üzerine;

XI. fasıl: (filozofların), Tanrı'nın varlığının, mahiyetinin aynı ol-

duğu iddialarını ispat etmekten âciz olduklarının gösterilmesi üzerine;

XII. fasıl: (filozofların) Tanrı'nın cisim olmadığını iddialarını ispat etmekten âciz olduklarının gösterilmesi üzerine;

XIII. fasıl: **(filozofların) Tanrı'nın, küllî bir bilgi ile başkalarını bildiği iddialarından âciz olduklarının gösterilmesi üzerine;**

XIV. fasıl: (filozofların), Tanrı'nın kendi özünü bildiği iddialarından âciz olduklarının gösterilmesi üzerine;

XV. fasıl: (filozofların) Tanrı'nın çüz'îleri bildiği iddialarının çürütülmesi üzerine;

XVI. fasıl: (filozofların) göğün, irâde ile hareket eden bir varlık olduğu hakkındaki iddialarının çürütülmesi üzerine;

XVII. fasıl: (filozofların) göğün hareketinin gayesi hakkında zikrettikleri şeylerin çürütülmesi üzerine;

XVIII. fasıl: (filozofların) göksel ruhların, bu âlemde meydana gelen cüz'îleri bildikleri iddialarının çürütülmesi üzerine;

XIX. fasıl: **(filozofların) adî sebepler ve eserlerinin birbirlerinden ayrılmasının imkânsızlığı**, bir arada olmalarının zorunluluğu hakkında söylediklerinin çürütülmesi üzerine;

XX. fasıl: (filozofların) insan ruhunun kendi kendisi ile kaim, mücerret bir cevher olduğu iddialarını ispat etmekten aciz olduklarının gösterilmesi üzerine;

XXI. fasıl: (filozofların) insan ruhlarının ortadan kalkmalarının imkânsız olduğuna dair görüşlerinin çürütülmesi üzerine;

XXII. fasıl: (filozofların) yeniden dirilmeyi ve **cesetlerin haşrını** inkâr etmelerinin çürütülmesi üzerine.

(Hoca-zâde) Dedi: ...Amelî hikmet, ya tek bir şahsa mahsustur, onunla ilgilidir (muhtas)...[4]

*4. Kemal Paşa-zâde **"Tehafüt Haşiyesi"**ne buradan, yani her hangi bir giriş yapmaksızın doğrudan doğruya girmektedir. Ancak Hoca-zâde'de de burası asıl eserinin, problemlerin başladığı kısımdır. Bundan ötürü bir giriş vermemesine rağmen Kemal Paşa-zâde'nin Hoca-zâde'nin bu eserine başlangıcından itibaren haşiyeler yapmak durumunda olduğunu söyleyebiliriz.*

(İbn Kemal) Diyorum: Bu görüş üzerinde durmamız lâzım. Çünkü Anlâk ilmi, sadece bir tek şahısla ilgili, ona mahsus değildir. Evet, bu ilimde ele alınan (şey), diğer iki ilimde[5] olmadığı gibi, başkalarından bağımsız olarak, gerçekleşmesinde başkasına muhtaç olmaksızın bir şahısla ilgilidir; ama bunun, bu ilmin yalnız başına bir şahısa mahsus olması nereden çıkıyor? Bundan ötürü doğrusu, filozofların bu konuda söylediklerine uygun olarak şöyle demektir: "Amelî hikmet, başkaları nazar-ı itibare alınmaksızın bir şahısla ilgili "idare" nin ilmi olduğunda, Ahlâk ilmidir; yoksa ancak Ev halkının bir araya gelmesi ile tamamlanan bir şeyin ilmi olduğunda Ev idaresi ilmi, ancak şehir halkının bir araya gelmesi ile tamamlanan bir şeyin ilmi olduğunda Siyaset ilmi, peygamberlik ve Şeriat ile ilgili şeylerin ilmi olduğunda "navâmis" ilmi[6]dir". Bu açıklamamızdan, onun "...yoksa şehir idaresi ilmidir..." sözündeki yanlışlık ciheti ortaya çıkmıştır. Bunun üzerinde düşün[7].

Dedi: ...cismâni maddeden mücerret olan şeyin...

Diyorum: Burada üzerinde durulması gereken bir şey var; bu, şu dur: Burada "mücerret olan" ibaresi, bütün olarak, madde ile karışık olmak fikrini nefyetmek durumundadır. Oysa bu, Tanrı ve diğer mücerret Akıllar hakkında doğru değildir. Bundan ötürü onun şöyle demesi daha uygun olurdu: "...ya madde ile karışması, varlığı için şart olmayan şeyin ilmidir..."[8]. Sonra metafizik ilminin, tabiî ve ri-

---

5. Yani Ev idaresi ilmi ve Siyaset ilminde.

*6. "Namus" (çoğulu "nevâmis"), Yunanca'da "nomos(kanun) kelimesine tekabül etmektedir. Fakat aynı zamanda "Tanrı'nın kanunu" (şeriat), "vahiy" anlamlarına gelmektedir. Bkz: E. W. Lane, **Arabic-english lexicon**, Newyork, 1955, namus mad.*

7. Burada Hoca-zâde'nin bu konudaki sözleri ile Kêmal Paşa-zâde'nin sözleri arasındaki fark, dolayısı ile Kemâl Paşa-zâde'nin bu itirazı anlaşılamamaktadır.

8. Kemâl Paşa-zâde'nin burada demek istediği şudur: Tabiî ve riyazî ilimlerin birbirlerinden tefrik edilmelerinde "dış âlemde madde ile karışık olmak" veya "zihinde madde ile karışık olmak" ayrımına ihtiyaç vardır. Ama konusu Tanrı ve diğer mücerret Akıllar olan ilâhî ilmin onlardan farklılığında, konusunun her iki varlıkta da maddeden mücerret olan bir şey olduğu kaydını zikretmeye ihtiyaç yoktur; çünkü ilahi ilmin, bu diğer iki ilimden farklılığında, konusunun zihni varlıkta da maddeden mücerret birşey olduğu kaydına ihtiyaç yoktur. Oysa Hoca-zâde'nin bu ifadesi, onun, bütün olarak, yani her iki varlıkta da maddeden mücerret olması gerektiği şartını koymaktadır.

yazî ilimlerden farklılığı, bu ilimde ele alınan varlığın, dış âlemde madde ile karışık olmamasıdır. Ama bunda onun zihnî varlıkta madde ile karışık olmamasının bir rolü yoktur. Ancak riyazî ilmin, tabiî ilimden ayrımında, bu (zihni varlıkta madde ile karışık olmama) kaydına ihtiyaç vardır. Bundan ötürü ilâhî ilmin, o iki ilimden ayırdedilmesinde, onun zihnî varlıkta maddeden mücerret olduğu (kaydının) zikredilmesini ihtiyaç yoktur[9].

(Hoca-zâde)'nin, maddeyi "cismânî" olmakla kayıtlamasına (takyid) gelince, bunun nedeni burada "mevzu' " mefhumundan kaçınılmak istenmesidir. Çünkü "madde", filozofların ıstılahlarında "mevzu' "u da içinde alır. Oysa burada "mevzu' "dan mücerret olmak meselesi nazar-ı itibare alınmamaktadır; çünkü "mevzu' ", kendisine hulûl eden arazların mahalli olması itibariyle mücerret varlıklarla intizam eder, mücerret bir varlık olarak düşünülebilir[10].

Sonra Hikmetin söz konusu bölünmesi, mantığın ondan dışarda bırakılması (gerektiğini) iddia eden kişinin görüşüne uygundur. Mantığın Hikmetin içine alınması gerektiğini ileri sürenin görüşüne uygun olan bölme ise şudur: Nazarî hikmet, önce kendisi için istenen (hikmet)le, kendisi için değil, başka ilimlerin elde edilmesi için istenen (hikmet) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ikincisi, mantıktır. Birincisi ise söz konusu üç kısma ayrılır.

Dedi: ...Birinci "en yüksek ilim"dir...

Diyorum: Bu kısım bazan iki kısma ayrılır, öyle ki nazarî hikmetin kısımları dört tane olur. Çünkü bu kısımla ilgili şeyler, ya Tanrı, Tanrı'nın sıfatları ve mücerret Akıllar gibi madde ile birleşmeleri

9. Bkz: bir. yukarki not.

10. Aristoteles'te madde ve form kavramları, uygulandıkları alana göre fonksiyon değiştiren göreli kavramlardır. Onun en genel olarak belirsizlik, pasiflik, kabul edicilik olarak düşündüğü madde karşısında formun ana vasıfları belirlilik, aktiflik, geliciliktir. İşte madde ve formu böylece alan Aristoteles, onları genelleştirebilmiştir. Meselâ onda duyusal (veya Hoca-zâde'nin deyimi ile "cismânî") bir madde olduğu gibi zihnî bir madde de mevcuttur; Bu, geometride bireysel şekillerin içinde meydana geldikleri ve bireyselleştikleri geometrik uzam veya mantıkta ayrımların üzerine geldiği cinstir. İmdi burada cinsin "cismânî" olması söz konusu değildir; o, bu anlamda, sadece kendisine gelen ve kendisini nev'iler olarak belirleyen ayrımların mahalli, mevzu'dur, yani filozoflara göre madde mefhumu "mahal", "mevzu" mefhumunu da içine alır. Kemâl Paşa-zâde burada bu noktaya temas etmektedir. İlerde bunun üzerinde daha başka vesilelerle de durulacaktır. Bkz. Burada S. 230 ve 265.

imkânsız olan şeylerdir ve bunlarla ilgili felsefeye "İlâhî Hikmet" veya "İlâhî Felsefe" denir; veya nedensellik, esersellik (ma'luliya), birlik, çokluk ve bazan maddeye, bazan maddeden mücerret olan şeylere ârız olan diğerleri gibi madde ile birleşmeleri imkânsız olmayan şeylerdir. Bunlarla ilgili felsefeye de "İlk Felsefe" denir. "Hikmat-al 'Ayn"ın şerhlerinden birinde böyle denmektedir:[11].

Dedi: "...mekanik ilmi" ('ilm carr al-askâl)...

Diyorum: Taftâzânî, "Şarh al-Makâsıd" da şöyle der:[12] "İnsanlar garib olayları meydana getirmekte bazan hususî bir takım fiillerden faydalanırlar, bu "sihir"dir; veya ruhânî kuvvetlerden birinden faydalanılır, bu "Garaîm"dir. Göksel cisimlerden faydalandıklarında buna "yıldızları çağırma", semavî kuvvetlerle arzî kuvvetlerin birbirlerine karıştırılmasından faydalandıklarında buna "tılasmat", unsurî kuvvetlerden faydalandıklarında buna "nırencât", riyazî nisbetlerden faydalandıklarında buna "hendesî hileler ilmi", denir. Bazan bunlardan biri, diğeri ile birleştirilir. Bunlar "mekanik" ve "kanallar" ve meydana getirilişlerinde unsurî özelliklerin riyazî nisbetlerle karıştırılmasından faydalanılan, bunlara benzer diğer (ilimlerdir)."

İmdi bu sözlerden ortaya çıkmaktadır ki (Hoca-zâde)nin mekanik ve kanallar ilimlerini yalnız başına riyazî ilmin dalları olarak ele alması doğru değildir.

Dedi: ...filozofların zikrettikleri şeylerin çoğu...

Diyorum: Evet, onda zikredilen şeylerin çoğu, feleklerin "hark" ve "iltiyâm"ı [13] kabul etmedikleri ve onlarda bir "zorlama"

*11. **"Kitab Hikmat al-Ayn"**, Iranlı filozof Al Kâtibî'nin ana eserlerinden biridir (ölümü 1294) Fizik ve metafiziğe dair olan bu eserin birçok şerhleri ve haşiyeleri vardır. Bunlar Kazan'da iki cilt halinde 1319-1324 yıllarında basılmıştır. Bu haşiyeler içinde en meşhuru Curcanî'ninkidir. Bkz: **İsl. Ans.** Kâtibî mad. ve Brock. GAL I. s.613.*

*12. **"Şarh al-Makâsıd"**, Taftazânî'nin yine kendi yazmış olduğu ve en meşhur eseri olan **"Kitâb al-Makâsıd"**a yapmış olduğu şerhtir. Bir kelâm ve metafizik eseri olan bu eser 1277 de İstanbul'da bu şerhi ile birlikte basılmıştır, (fazla bilgi için bkz: **İsl. Ans.** Taftazanî mad.)*

*13. "Hark" ve "İltiyâm terimleri ve feleklerin bunları kabul etmedikleri görüşünün açıklanması ile ilgili olarak bkz: [Elinizde tuttuğunuz bu eser **"Tehafüt Haşiyesi"** üzerine yaptığımız doktora çalışmamızın III. cildini teşkil etmektedir. **"Tehafüt Haşiyesi"**nin tahlili ve metin neşri ise bu çalışmanın sırasıyla I ve II. cildini oluşturmuştur. Sözü edilen I. cild de Kültür Bakanlığınca yayınlanmak üzeredir. Ancak baskıları aynı zamana rastlamıyacağı için burada yaptığımız göndermelerde maalesef doktora çalışmamızın orijinal biçimini esas almak zorunda kalıyoruz. Buna rağmen bu göndermeleri burada bırakmamızın amacı, okuyucuyu **"Tehafüt Haşiyesinin Tahlili"**nde bu konularla ilgili geniş açıklamalar olacağını hatırlatmaktır.]*

(kasr)[14] olmadığı görüşleri üzerine dayanır. Oysa bu iki görüşten (kaide) her biri Kur'an ve Sünnet'ten gelen kati görüşlerle (nass) çürütülme durumundadır. Taftâzânî, "Şarh al Makâsıd"da şöyle demektedir: "Filozofların, göklerin büyüklüğü, yaratılışlarının, yapılarının güzelliği, onlarda mevcut olan düzen ile ilgili olarak zikrettikleri şeylerin çoğu, "emareler"in lehlerinde şehadet, "alametler"in kendilerine delâlet ettiği mümkün şeylerdir. Ve onlar, şer'î kaideler ve islâmî akidelerle tesbit edilmiş olan şeyleri ihlâl etmezler. Ancak (filozoflar), bu görüşlerini, Tanrı'nın "mûcib" olduğu, "muhtâr" olmadığı ana ilkeleri (asl) üzerine dayandırırlar -ki bu son derece yanlış bir görüştür- ve bu ana ilkelerine dayanan bir dal (far') geliştirmişlerdir. Bu, göksel hareketler ve durumların oluş ve yok oluş âleminde meydana gelen olaylar üzerindeki tesirleri meselesidir. Bu, küfrden başka bir şey değildir."

İmdi bundan anlaşılmaktadır ki (Hoca-zâde)nin "...eğer bu ilimde Şeriatin zâhir"ine aykırı olan bazı görüşler vaki olursa... sözleri ile zikrettiği şeylerde, Şeriatin "zâhir"ine aykırı olan durumların meydana geldiğinden şüphe etmekte sebep yoktur.

Dedi: ...Biz bu risâlede, (tefelsüf ehline karşı olarak)...

Diyorum: Mevlâ Tûsî "Kitab al Zuhr"da[15] şöyle demektedir: "Bu kitabı yazmaktan asıl amacımız, filozofları, Şeriata aykırı hükümler ileri sürdükleri durumlarda reddetmektir. Bu durumlar iki türlüdür: Birincisi, Şeriat sahibinin kesin olarak tesbit ettiği (noktalara) aykırı düştüğünden ötürü, görüşlerinin kendilerini "küfr"e götürdüğü durumdur; bunlar, meselâ âlemin ezelî olduğu, cismâni mi'adın mevcut olmadığı (hakkındaki) görüşleridir. İkincisi, Şeriatin delillerine kat'i olarak karşı olmamalarından ötürü görüşlerinin kendilerini "küfr"e götürmediği durumdur. Bunlar da meselâ Tanrı'nın hakikî sıfatları olmadığı görüşleridir. Çünkü filozoflara göre, bu sıfatların varlığı, Tanrı'nın birliğine aykırıdır".

Ben (ise) şöyle diyorum: Gerçekten insanlar arasında âlemin ezelî olduğu iddialarından ötürü (filozofların) kâfir oldukları (takfîr) görüşü yaygındır. Ancak İmam (Fahrettin) Râzî'nin bu konuda mütereddit olduğu görülmektedir. Çünkü o "Al Matâlib al 'Aliyya"[16] de şöyle demektedir: "Bilki ilâhî kitaplarda, âlemin maddesi ve sûreti ile birlikte zamanda varlığa gelmiş olduğu hakkında bir tasrih mevcut değildir" ve sonra bu kitapta adeti olduğu üzere geniş bir açıklama yaptıktan sonra bu babta şöyle devam etmektedir: "Şu halde bu açıklamalarımızdan ortaya çıkmıştır ki ne Kur'an'da, ne Tevrat'ta sarih olarak, bu varlıkların yokluklarından sonra varlığa gelmiş oldukları, salt nefy, salt selb olduktan sonra var olmuş olduklarına delâlet eden bir şey yoktur. İmdi bu iki kitabın ilâhî kitaplar içinde en büyükleri, en değerlileri olduğunda şüphe yoktur. İşte bu kitaplar bu konuda bir tasrihten yoksun oldukları için, bu meselenin zorluk bakımından öyle bir noktada olduğu ki (bundan dolayı) için insan "af" mahallinde bulunduğu kanaatine varılmıştır".

Râzi'nin sözleri buraya kadar. Onun "..ilâhî kitaplarda âlemin maddesi ve sûreti ile birlikte zamanda varlığa gelmiş olduğu hakkında bir tasrih mevcut değildir.." sözünden kesin olarak ortaya çıkmıştır ki Alaattin Tûsî'nin, âlemin ezelî olduğu görüşünün yanlış olduğu

14. Çünkü feleklerin hareketleri kasrî değildir; onlar Nefslerinin Akıllarına benzemek, onları taklit etmek arzularından doğan "irâdî" bir kuvvetle, mükemmel, dairevi, sonsuz hareketler yaparlar.

15. Mevlâ Tûsî diye adlandırılan bu şahıs, Alaattin Tûsî'dir. Iranlıdır. Sultan II. Murad zamanında Bursa'ya müderris olarak tayin edilir. Fatih, İstanbul'u fethinden sonra, onu kendisi tarafından kurulan sekiz medreseden birinin başına geçirir, sonra babasının adını taşıyan Edirne medresesine tayin eder. Hoca-zâde ile yaptığı yarışmada kaybedince istifa ederek Tebriz'e döner, Horasan'da 1482 de ölür. Gazali ile filozofların görüşlerini karşılaştırmak üzere bu yarışma vesilesi ile yazdığı bu ***"Kitab al Zuhr (veya Zahira)"****, ana eseridir. Bundan başka Curcani'nin* ***"Şarh al-Mavakıf"****ına "hâşiyeler"i vardır (Brock, GAL, S II, s.279)* ***"Kitab al Zuhr"*** *(veya Zahira), 1330 yılında Haydarabad'ta basılmıştır.*

16. Bu, Tanrı'nın varlığı, özü, fiilleri, ruh, madde, ezelilik konularını ihtiva eden, henüz basılmamış olan bir kitaptır (Brock. ***GAL*** *I.s.668). Yazarı olan Fahr al din Al Razî (1149-1191) Gazali sonrası kelâmcıların en önemlilerinden biridir. Şafiî ve êş'arî olan F. Râzî, din ve felsefeyi birleştirmeye çalışmıştır. En meşhur eseri* ***"Kitab al Muhassal"****dır (Kahire, 1323). (Bu eserin son kısmı* ***M. Horten*** *tarafından Almancaya tercüme edilmiştir:* ***Die Spekulative und positive Theologie des Islâm, nach Razi und ihre Kritik druch Tûsî,*** *Leipzig 1912). Bunun yanında diğer önemli eserleri:* ***Al Mulahhas fi'l hikma v'al mantık.*** *(Brock. GAL I. 669) (basılmamış): Kâtibî, bu esere bir şerh yazmıştır, bu şerhin adı:* ***"Al Munassas"*** *veya* ***"Şarh' al Mulahhas"****tır. (Brock. Gal I.669); Ayrıca İbni Sina'nın* ***"Kitab al İşârât va'l Tanbihât"****ına bir şerhi vardır:* ***"Lubâb al-İşârât"*** *(Bu eser 1325 yılında Kahire'de Nasr al din Al Tûsi'nin şerhi ile birlikte basılmıştır.) Bir diğer eseri* ***"Al Mabâhis al Arba'un fi Usûl al dîn"*** *(bkz: Brock. GAL I. 667).*

hakkında Şeriatin dellerinin kesin olduğu görüşü, (aslında) üzerinde düşünülmesi gereken bir görüştür. Eğer "Şeriatin delilleri sadece (kutsal) Kitaplara inhisar etmez ki" dersen, derim ki: "Evet, bu doğrudur; ancak hadîslerde tevatür yoktur. Imam Gazalî "Kitâb fi Tafrika bayn al İslâm v'al Zındıka" adlı eserinde şöyle der: Eğer o insanların vermiş oldukları haberler ile sabit olan birşeyi inkâr ederse bundan onun hakkında küfr lâzım gelmez. Eğer o, "icmâ' " ile sabit olmuş bir şeyi inkâr ederse, bunun üzerinde durmak gerekir. Çünkü "icmâ' " nin hüccet olduğu konusunda tartışma vardır"[17].

Sonra Alaattin Tûsî "..filozoflar Tanrı'nın hakikî sıfatları olduğunu reddederler, çünkü onlara göre bu sıfatların varlığı, Tanrı'nın birliğine aykırıdır" iddiasında da haklı değildir; çünkü (filozofların) bu görüşü ve söz konusu reddedişin onun üzerine bina edilmesi, Mu'tezile'ye aittir.[18] Filozoflara gelince, onlar, Tanrı'nın hakikî sıfatları olmadığı görüşlerini, sadece, bir şeyin failinin, o şeyin kabul edeni olamıyacağı ana görüşlerine (kaide) dayanarak ileri sürmüşlerdir. Bununla ilgili olarak daha geniş açıklamayı Allah'ın izniyle ilerde, ilgili yerinde göreceksin[19].

Dedi: ..Tanrı'nın (al mabda al avval) özü gereği mûcîb olup, (ihtiyârla fail olmadığı hakkındaki) görüşlerinin çürütülmesi üzerine...

Diyorum: Bunun üzerinde duralım: Çünkü birinci olarak (Hocazâde) bu fasılda (filozofların) delillerini ortaya koymak ve onları çürütmekle yetinmiştir. Oysa bu söz konusu başlığın gerektirdiği şey, burada, Tanrı'nın kadir-muhtar olduğu, özü gereği mûcîp olmadığı hakkındaki bizim delillerimizi kelâm kitaplarında olduğu şekilde ortaya koyması, sonra bu görüşümüze karşı olan (filozofların) delillerini ortaya koyması ve onları çürütmesi idi. İmdi bu söylediklerimizdeki ikinci kısımla yetinildiği takdirde -ki o böyle yapmıştır- doğrusu, bu başlıkta (filozofların) delillerinin çürütülmesinden, iddia ettikleri şeyin çürütülmesine geçilmemesidir[20].

Sonra ikinci olarak, Tanrı'nın sıfatları olduğunu kabul eden kelâmcıların çoğu, Tanrı'nın özü gereği mûcîb olduğunu mutlak olarak inkâr etmezler. Nasıl edebilirler? Çünkü onlar, bu (Tanrı'nın) özüne zait olan sıfatların "icâb" yoluyla varlığa getirilmiş olduklarını iddia ederler. Onlar sadece Tanrı'nın âlem üzerine tesirinin "îcâp" yoluy-

---

*17. Gazali, "icma" 'nın kesin delil (hüccet) olduğu konusunda mütereddit görünmektedir. Nitekim **"al iktisâd fi'i i'tikad"** adlı eserinde de icma'ya karşı çıkışın tekfiri gerektirmediğini söylemektedir. Çünkü Gazali'ye göre icma'nın kesin delil olduğu konusunda şüpheler vardır. (Bkz: Al Gazzalî, **İtikad'da Orta Yol (al iktisâd f'il i'tikad) çev: Dr.Kemal Işık, Ankara Üniv. Bsm. 1971, s.191).***

*18. Mutezile'nin ekserisi, Tanrı'nın sıfatlarının, O'nun özü dışında hiçbir gerçekliğe tekabül etmeyen basit "isimler"den ibaret olduğunu iddia eder, yani bu konudaki görüşleri tamamiyle nominalisttir. Daha sonra Fârâbi de hemen hemen bu görüşü savunacaktır. (bkz: İbrahim Madkour, **la Place d'al Fârâbî dans l'Ecole Philosophique Musulmane,** Paris, Maisonneuve, 1934, s.63).*

19. Bkz: burada sekiz ve dokuzuncu fasıllar.

*20. Bu. Kemâl Paşa-zâde'nin bu eseri boyunca sık sık tekrarlayacığı "bir iddiayı ispat etmek için ileri sürülen delillerin çürütülmesinden, bu iddianın kendisinin çürütülmesi lâzım gelmez" görüşünün bir ifadesidir. Başka bir yerde uzun olarak üzerinde durduğumuz üzere (bkz: C.I.s.117-118) bu görüşü İbni Haldun, Gazali öncesi kelâmcılarla sonrası kelâmcılar arasındaki metodolojik farklılığın esası olarak görmekte ve bunu Aristoteles'in mantığının kelama girmesi olayına bağlamaktadır. İbni Haldun'a göre Bakıllanî, islâmın doğmaları ile bu doğmaları ispat etmek üzeri ileri sürdüğü deliller arasında sıkı bir bağlantı tesis etmiştir, yani ona göre bir delilin çürütülmesi, bu delille ispat edilmek durumunda bulunan iddianın da çürütülmesini gerektireceği için, bu ileri sürdüğü delillerin çürütülmesi, söz konusu doğmaların da çürütülmesini gerektirecektir. Oysa kelâm bilginleri mantığı kelâma sokup, onu bir ölçü, âlet olarak aldıktan sonra Bakıllanî'nin, bu, doğmalarla kendi tabiat felsefesi veya daha genel bir ifade ile görüşleri arasında tesis etmek istediği sıkı bağlantıyı kırmışlardır. Onlara göre bir delilin çürütülmesinden, bu delilin delâlet ettiği iddianın, görüşün çürütülmesi lâzım gelmez (bkz: **Mukaddime** s.580-582). Bu durumun kelâmcılara gerek kendi görüşlerini ileri sürmekte, gerekse filozofların aslında islâmın doğmalarına karşı olmayan görüşlerini ispat etmekte kullandıkları delilleri reddetmekte büyük bir rahatlık sağlamış olduğu anlaşılmaktadır. Kemâl Paşa-zâde'nin buradan itibaren hemen her mesele ile ilgili olarak Hoca-zâde'ye yönelteceği ilk soru, ilk itiraz şu olacaktır: Filozofların, bu söz konusu iddialarını ispat etmek için ileri sürdükleri delillerinin çürütülmesinden, bu iddialarının da çürütülmesi lâzım gelir mi? Şüphesiz ki hayır. O halde Hoca-zâde'nin bu delillerin çürütülmesinden onlarla ispat edilmek istenen iddianın da çürütülmesine geçmemesi lâzım gelir veya (burada olduğu gibi) eğer filozofların bir iddiası çürütülmek isteniyorsa, bu iddia ile ilgili delillerin çürütülmesi yetmez, bu iddialarının karşıtı olan iddianın olumlu bir ispatla, yani kendi delilleri getirilerek ispat edilmesi gerekir. Burada Kemâl Paşa-zâde'nin söylemek istediği budur. Ancak burada şunu da zikretmeliyiz ki Hoca-zâde'nin de amacı, filozofların burada ileri sürdükleri bütün iddiaları reddetmek değil, bu iddiaların ispat edemediklerini göstermektir. Bundan dolayı Hoca-zâde'nin sözleri oldukları gibi ele alındıklarında Kemal Paşa-zâde'nin bu itirazlarına muhatap bir durumda iseler de gerek Hoca-zâde'nin bu eserinin başlangıcında söylediklerinden, gerekse onun muhtevasından onun da farklı bir şey yapmak istemediği açıkça görülmektedir.*

la olduğunu kabul etmezler. Bu iki görüş arasındaki fark ise açıktır.

Sonra üçüncü olarak, "mebde"i, "evvel" olarak kayıtlamaktan anlaşılan şey, âlemde birçok "mebde" olduğu ve bu "İlk Mebde" (al mabda al avval) ibaresinin Tanrı'ya mahsus olduğudur. Oysa âlemde birçok "mebde" olduğu görüşü, Nasrettin Tûsî'nin "Şarh al İ ş â r â t"ında[21] ortaya koymuş olduğu üzere, gerek bizden, gerek filozoflardan "hak" ehli olanların görüşüne aykırıdır.

Dedi: ...(filozofların) âlemin ezelî olduğu hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine...

Diyorum: Bu iki faslın tertibinde (Hoca-zâde) hata etmiştir: Çünkü o, bu iki meseleden ikincisinin, birincisine bağlı olduğunu zannetmiştir. Aşağıdaki sözleri söyleyen de böyle zannetmiştir: "Filozoflar, görüşlerine göre ezelî olan âlemi, fail olan Tanrı'ya, Tanrı'nın özü gereği mûcîb olduğu, ihtiyarla fail olmadığı kanaatine sahip oldukları için isnad etmişlerdir. Eğer onlar, Tanrı'nın muhtâr olduğuna inanmış olsalardı, âlemin ezelî olduğunu ileri sürmezlerdi"[22]. Oysa böyle değildir; çünkü filozoflar âlemin ezelî olduğu hakkındaki kanaatlerine, bizzat bu meselede tutmuş oldukları yol gereğince gitmişlerdir, yani âlemin kaynağının (mebde) kadir-muhtâr veya özü gereği mûcîb olması meselesi bir yana, O'nun kendisini dahi bu meselede nazar-ı itibare almamışlardır. Çünkü filozofların bu meselede ele aldıkları şeyler muvacehesinde, âlemin ezelî olması, kaynağının durumu nazar-ı itibare alınmaksızın zorunlu olarak

21. *Bu, İbni Sina'nın* ***"Kitâb al İşârât v'al Tanbihât"*** *adlı eserine Nasr al din al Tûsî (1201-1274) tarafından yapılmış olan şerhtir. Asıl adı* ***"Hal Muşkilât al İşârât"****tır. Bu eseri N.Tûsî Râzi' ye karşı yazmışıır (bkz:burada 16 numaralı not). Bu eser çeşitli yerlerde, çeşitli zamanlarda basılmıştır (İst. 1290, Tahran 1301, Kahire 1325). Aynı zamanda astronom, matematikçi olan N. Tûsî, islâm ilminin ve kelâmının yetiştirmiş olduğu en büyük simalardan biridir.*

22. *Bu sözü söyleyen Curcanî'dir, bkz:* ***Şarh al-Mavâkıf,*** *İst. 1280, s. 144*

ortaya çıkmaktadır[23].

Sonra "...eğer onlar, Tanrı'nın muhtâr olduğuna inanmış olsalardı, âlemin ezelî olduğunu ileri sürmezlerdi..." cümlesi reddedilebilir; çünkü o, muhtâr bir varlığın eserinin, ancak zamanda varlığa gelecek bir karakterde olacağı görüşüne dayanmaktadır. Oysa bu dayanak, aklın lehinde şehâdette bulunduğu şeylerden biri değildir ve bu konuda filozoflardan sarih bir nakilde bulunulmamıştır. Tersine, gök feleklerinin ezelî hareketlerinde bir ihtiyâra sahip oldukları görüşlerinden ortaya çıkan şey, filozofların bu dayanağı reddettikleridir. (Buna karşılık) şöyle denemez: "Bir eserin zamanda varlığa gelmesini(hudûs) gerektiren şey, kadir(varlığın) ihtiyârıdır, özü gereği mûcîb olanın ihtiyârı değildir. Filozoflara göre ise, felek, kadir değil mûcîptir" çünkü biz deriz ki:"(filozofların gök feleklerinin) hususî hareketlerinin bir nedeni (da'i) olduğunu kabul etmeleri-ki bu neden, onların mücerret Akıllar'ına benzemek arzularıdır-, feleklerin bu hareketlerinin özleri gereği mûcibleri oldukları görüşünün yanlış olduğunu göstermektedir. Çünkü (bu görüşün doğru olması durumunda), bir nedene veya tercih ettiriciye ihtiyaç söz konusu olamaz". Bundan dolayı burada bu meselelerin tertibinin tersi, yani âlemin ezelîliği veya zamanda varlığa gelmiş olduğu meselesinin, Tanrı'nın muhtâr veya mûcîb olduğu meselesi-

23. *Kemâl Paşa-zâde'nin bu yargısı yerindedir, çünkü gerçekten filozoflar, özellikle felâsife'nin bu konudaki görüşlerinde büyük ölçüde kendisine bağlı oldukları Aristoteles, maddenin ve hareketin ezelî olmasından ötürü âlemin ezelî olması gerektiğinde gitmişlerdir. Nitekim Aristoteles için Tanrı, âlemin fail nedeni olmaktan ziyade gaî nedenidir. Bundan dolayı filozofların âlemin ezelî olduğu meselesini Tanrı'nın mûcîb veya muhtâr olduğu meselesinden bağımsız olarak ele almış olduklarını söylemekte Kemâl Paşa-zâde haklıdır. Ancak şurası da var ki Fârâbi-İbni Sina'cı südûr teorisinde Tanrı, bir kaynaktır ve kendi kendisini düşünerek âlemi varlığa getirmiştir. Bundan dolayı âlemin ezelî olması meselesinin onlarda Tanrı'nın düşüncesinin, düşünmesinin ezelî olması meselesi ile ilgisi vardır. Yani bu anlamda "felâsife", âlemin ezelî olmasını "kaynağının durumunu nazar-ı itibare almaksızın, zorunlu olarak" ileri sürmüş değillerdir. Bununla beraber âlemin ezelî olduğu iddiaları lehinde getirdikleri delillerden burada zikredilecek olan ikincisi zamanın, üçüncüsü âlemin varlık imkânının, dördüncüsü maddenin ezeli olmasına dayanmaktadır; yani aslında felâsife âlemin ezelî olması gerektiğini yine Aristoteles'çi bir espride, onun kaynağını nazır-ı itibare almaksızın ispat etmeye çalışma durumundadırlar. Bundan da yine Kemal Paşa zâde'nin bu görüşünün haklı olduğu sonucuna varabiliriz.*

nin önüne alınması daha doğru olacaktı.

Dedi: ...(filozofların) âlemin ebedî olduğu hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine...

Diyorum: Bu fasılda, âlemin ebedî olmasının çürütülmesi ele alınmamaktadır; âlemin ebedî olduğu hakkındaki filozofların görüşlerinin çürütülmesine teşebbüs edilmektedir. Ancak bu bir şey ifade etmez, çünkü (bir iddia hakkındaki) delillerin yanlışlığından, o iddia edilen şeyin yanlış olması lâzım gelmez. Bu eserde "çürütülmesi"nin içinde bulunduğu başlıklarla başlayan bütün fasıllar için de durum aynıdır. Sanki yazar bazan bir delilin yanlış olacağı, fakat (bu delille) iddia edilen şeyin doğru olabileceğinden habersiz gibidir, yoksa o söylediği şeyleri söylemezdi. (Şeylerin hakikatini Tanrı bilir).

Dedi: ...(filozofların) Tanrı'nın (küllî bir bilgi ile) başkalarını bildiği iddialarından âciz olduklarının gösterilmesi üzerine...

Diyorum: Doğrusu daha evvelki benzerlerinde olduğu gibi (Hoca-zâde)nin burada da "(filozofların) Tanrı'nın başkalarını bildiği iddialarını ispat etmekten âciz olduklarının gösterilmesi üzerine" demesi idi.[24] Çünkü bu zikredilenlerden, ancak, onların bu söz konusu iddiayı ispat etmekten âciz oldukları sonucu lâzım gelir, yoksa bu iddianın bizzat kendisinin ispat edilemez olması sonucu çıkmaz. Sonra "kavl" kelimesi "bâ" (ب) harfi ile geçişli kılındığında "inanmak" anlamına gelir. Bu ise buraya uymamaktadır. Doğrusu "kavl" kelimesinin kendi kendisi ile geçişli olarak kullanılması, zikredilmesidir.[25] Bununla (Hoca-zâde)nin "(filozofların) Tanrı'nın kendi özünü bildiği iddialarından aciz olduklarının gösterilmesi üzerine"

24. Aslında Kemâl Paşa-zâde'nin bu itirazı pek haklı değildir, çünkü burada Hoca zâde-nin kullandığı ibare şudur: "fî ta'cizihim 'an al-kavl bi anna'l avval ya'lamu gayrahu binav'ın kulliyin" ve bu ibare, kanaatimizce, filozofların bu söz konusu iddıalarını "ispat etmekten âciz olduklarının gösterilmesi" anlamını vermektedir. Kemâl Paşa-zâde'nin bu itirazı anlaşılır kılmak için Hoca-zâde'nin bu sözünü öyle çevirdik. Her hal-ü kârda, görüldüğü gibi bu itiraz bir önemi olmayan tamamiyle dille ilgili bir itirazdır, ama Kemâl Paşa zâde bu tip durumlar üzerinde ısrarla durmaktadır.

25. Bu da tamamiyle Arapça ile, dille ilgili bir itirazdır, fakat bununla ne demek istediğini anlayamıyoruz.

ve " (filozofların) yeniden dirilmeyi inkâr etmelerinin çürütülmesi üzerine" sözlerinin durumu karşılaştır.

Dedi: ...âdî sebebler ve eserlerinin birbirlerinden ayrılmasının imkânsızlığı...

Diyorum: Filozoflar "adî" sebeblerle eserleri arasında bir arada olmanın (iktirân) zorunlu olmadığı ve onların birbirlerinden ayrılmalarının (infikâk) imkânsız olmadığı konusunda kelâmcılara karşı çıkmazlar; onların karşı çıkışları sadece bu sebeblerin "âdî" olduğu görüşü üzerinedir. Çünkü onlar bu sebeplerin "hakikî" olduğunu iddia ederler ve bundan ötürü söz konusu hükmü ileri sürerler. Bu iki karşı çıkış konusu arasındaki fark, en küçük bir düşünme, temyiz yetisine sahip olan biri için gizli değildir. Burada filozofların kastettikleri şeylerin bizim indimizce "âdî" olan sebeplerle, onların eserleri arasındaki ayrımın imkânsız olduğu görüşü olduğunu ileri sürmek, açık bir sapmadır.

Dedi: ...ve cesetlerin haşrını...

Diyorum: (Kelâmcılar) arasında, ruha sahip olarak hususî yeniden dirilmenin (haşr), bu ruh ve ondan başkası için umumî olan "cesetler"le olduğu, hususi bedenlerle olmadığı görüşü yaygındır. Bu (görüşün) nedeni, bu yeniden dirilmenin baş veya diğer uzuvlara sahip olamaması itibarı ile "beden"e izafe edilmesinde, burada mühim olan aynı ile yeniden dirilme görüşüne aykırı olan, onu bozan bir kusur olmasıdır[26]. Bunu al Zamahşari "Kitab al Faik"te ve Halil "Kitab al 'Ayn"de belirtmişlerdir. Cesette bulunan ve ihtiyaçtan

*26. Kemâl Paşa-zâde burada "ceset" ve "beden" kelimelerinin hususî anlamlarına atıfta bulunarak, kelâmcıların neden "bedenlerin haşrı"nı değilde "cesetlerin haşrı"nı ileri sürdüklerini açıklamak istemektedir. "Ceset" bir insanî varlığın,azaları ile birlikte vücududur, "beden" ise genel olarak, baş, kol, ayaklar, yani azaları olmaksızın vücuda işaret etmektedir (bkz: Lane, **Arabic-English lex.** "ceset" mad.). Kanaatimizce Kemâl Paşa-zâde'nin burada söylemek istediği şudur: Kelâmcılar, "cesetlerin haşrı"nın mümkün olduğunu ileri sürerler, çünkü onlara göre bedenlerin haşrı"nda, öbür dünyada aynı ile dirilmeye aykırı olan bir umumîlik vardır, gerçi cesette de bir umumîlik vardır, ama bu, "haşr" olayında ortadan kalkacaktır.*

fazla olan umumilik vasfına gelince, o, haşrın kendisine izafe edilmesinde ortadan kalkar [27].

27. Al Zamahşarî (1075-1144) İranlı bir kelâmcı ve filoloğ, burada söz konusu edilen kitabın tam adı ***"Kitâb al Faik Garib al Hâdis"****tir, bu kitap hadis dilinin özelliklerini bir araya getiren bir kitaptır. 1324 yılında Haydarabad'da basılmıştır (bkz:* ***Encyc.de l'İslâm,*** *Zamahşarî, mad.).*

Al Halil (711?-763?) Arap dilcı ve gramercisidir. Burada sözü edilen ***"Kitab al-Ayn"*** *adlı eseri, ilk Arapça lugat kitabıdır. Bu eserin birinci cildi bize kadar gelmiş ve 1914 te Bağdat'ta neşredilmiştir (bkz:* ***İsl. Ans.*** *Al Halil-mad.).*

(TANRI'NIN ÖZÜ GEREĞİ MUCİB OLDUĞU HAKKINDAKİ FİLOZOFLARIN İDDİALARININ ÇÜRÜTÜLMESİ ÜZERİNE)

Müslümân olsun, olmasın, **din ve Şeriat ehli Tanrı'nın kadir, muhtâr olduğu** görüşündedir. **Şu anlamda ki: Âlemi varlığa getirmek veya getirmemek O'nun elindedir** ve bu ikisinden hiçbiri O'ndan ayrılması imkânsız olacak tarzda, özü gereği O'na lâzım değildir. **Filozoflar bu görüşe karşı çıkarlar.** Ve Tanrı'nın özü gereği mûcîb olduğunu, ancak fail oluşunun cismanî tabiata sahip mecbur varlıkların fail oluşu gibi olmadığını (meselâ güneşin aydınlatması, ateşin yakması gibi) **tersine O'nun failliğinde tam olduğunu,** dolayısı ile varlığa istidadı tam olan şeyin, O'ndan, O'nun bakımından herhangi bir maksat veya istek söz konusu olmaksızın, bununla beraber eserini ve onun kendisinden çıkışını (südûr) bilerek çıkması lâzım geldiğini söylerler. **Çünkü Tanrı, mutlak Cömert'tir** (Cevad).

Dedi: ...Tanrı'nın özü gereği mûcîb olduğu hakkındaki filozofların iddialarının çürütülmesi üzerine...

Diyorum: Filozofların ileri sürdükleri şey, fiil kaynağının mutlak olarak ancak özü gereği mûcîb olabileceği, fiilin ancak ondan çıkabileceği, onun özü gereği mûcîb ve muhtar-kadir olarak bölünmesinin doğru olmadığı, özellikle Tanrı'nın ihtiyârla fail olmayıp, özü

gereği mûcîb olduğudur. Bu, bu fazıl kişinin[1] ve onun yolundan gidenlerin sözlerinden açığa çıkmaktadır. Fahrettin Râzî "Al Matâlib al Aliyya"de şöyle der: "Din ve Şeriat ehli der ki: Müessir, ya tesirde bulunmaması caiz olarak tesirde bulunur, o zaman "kadir"dir; veya tesirde bulunmaması caiz olmayarak tesirde bulunur, o zaman "mûcîb"tir. Şu halde bu bölme, her müessirin, ya kadir, ya mûcib olduğuna delâlet eder. Sonra buna dayanarak onlar derler ki: Kadir, çeşitli nedenlerden ötürü, bazan tesirde bulunan, bazan bulunmayabilendir. İşte kadir ile mûcîb arasında yaptıkları ayrıma ait sözlerinin özeti budur. Buna karşılık filozoflar derler ki: Zorunlu olarak değil, mümkün bir şekilde ('ala sabil al sıhha) tesirde bulunan bir müessirin var olduğunu iddia etmek güç bir iddiadır. Bu çeşitli tarzlarda açıklanır. Bunlardan birincisi şudur: Bir eserde müessir olduğu farzedilen herhangi bir şeyin, ya bu eserde müessir olması için gerekli şartların bütünü mevcuttur veya mevcut değildir.." ve böylece devam eder.

Dedi: ...Din ve şeriat ehli Tanrı'nın kadir, muhtar olduğu...

Diyorum: Bu sözden Müslümân olsun olmasın, din ve şeriat ehli arasında bu meselede bir tartışma mevcut olmadığı sonucu çıkmaktadır; nitekim Curcanî de "Şarh al Mavâkıf"ta "..din ehli bütünü ile bu görüştedir" sözü ile bunu belirtmiştir. Oysa mesele böyle değildir; çünkü Şeriat ehlinden olan Sufiyye, Tanrı'nın âlemi zorunlu olarak varlığa getirdiği konusunda filozoflarla uyuşma halindedir. Mevlâ Abdurrahman al Câmî, filozofların, kelâmcıların ve sûfîlerin Tanrı'nın özü ve sıfatları hakkındaki görüşlerini tahkik için yazmış olduğu eserinde bunu açıkça belirtmiştir[2] Eğer "nasıl olur da Sû -

(1) Kemâl Paşa-zâde'nin bu "bu fazıl kişi" ile, Nasrettin Tûsî'yi kastettiğini zannediyoruz. Çünkü daha sonra gelecek haşiyelerinden Hoca-zâde'nin filozofların bu konudaki iddialarını sergilerken, Nasrettin Tûsî'nin sözlerini naklettiği anlaşılmaktadır (bkz: burada s.43); İmdi Kemâl Paşa-zâde de bu aynı görüşün sahibi üzerinde konuştuğu için, onun da N.Tûsî'yi kastetmesi lâzımdır.

*(2) Câmî, (1414-1492) İran'ın büyük şair ve âlimlerinden biridir. Hayatının sonlarına doğru tasavvufa meyleder, fakat ayrılır; tasavvufa dair birçok eseri vardır. Kemâl Paşa-zâde'nin kastettiği bu eserin, onun **"risâla muhâkâmât al-mutakallimin v'al-sûfiya v'al-hukamâ fi masâil muta'addida minhâ masala t'al-vucud"** adlı risalesi olması lâzım gelir. (bkz: Brock. **GAL.** S II. s.285).*

fîler, Tanrı'nın âlemi zorunlu olarak varlığa getirdiğini ileri sürebilirler?" bu apaçık "küfr"dür "dersen, derim ki; "Bu mahzurdan kaçmanın yolunu Tanrı'nın izni ile ilerde göreceksin."[3]

Dedi: ...Şu anlamda ki âlemi varlığa getirmek (veya getirmemek) O'nun elindedir...

Diyorum: Bu zikrettiği sadece "kadir" mefhumunun anlamıdır; "Muhtâr" mefhumunun anlamına gelince, o bundan başka bir şeydir. Bundan ötürü doğrusu şöyle söylemektir: "...Onlar, Tanrı'nın âlemi varlığa getirmek veya getirmemek elinde olması ve bu ikisinden hiçbirinin özüne aklî bir lüzûmla lâzım olmaması anlamında "kadir", iki yapabileceği (makdûr) şeyden birini isteği ile meydana getirmekle belirlemesi (tahsîs) anlamında "muhtâr" olduğu görüşündedirler".

Dedi: ...Filozoflar bu görüşe karşı çıkarlar...

Diyorum: Bil ki bir şeyin başka bir şeyi "icâb" ettirmesi, onu kendisinden ayrılması imkânsız olacak tarzda gerektirmesidir. Meselâ güneşin ışık, ateşin yanma gerektirmesi filozoflara göre böyledir. Filozoflar Tanrı'nın özü gereği mûcîb olduğunu ileri sürdükleri için, O'nun âlem üzerine tesirinin güneşin ışık, ateşin yanma üzerindeki tesiri gibi olduğunu iddia ederler. Fahrettin Râzî bunu "Al Arba'in" de[4] şöyle diyerek açıkça belirtmiştir: "..Filozoflar Tanrı'nın âlemin varlığı üzerindeki icâbla olan tesirinin güneşin aydınlatma, ateşin yakma üzerindeki tesiri gibi olduğunu iddia ederler". Bu, Tanrı'nın failliğinin, cismânî tabiatlara sahip varlıkların failliği gibi olmadığı hakkındaki iddialarına aykırı değildir. Çünkü Tanrı ile bu varlıklar arasındaki farklılık, Tanrı'nın failliğinde şuurun, bilginin mevcut olması, bu cisimlerin failliklerinde bunların mevcut olmamasından iba-

(3) Bkz: Burada s.45.

*(4) Kemâl Paşa-zâde'nin kısa olarak zikrettiği Fahrettin Râzî'nin bu eserinin, daha önce 25.sayfada 16 numaralı notta zikrettiğimiz şu eseri zannediyoruz: **"Al Mabahis al-Arbaun fi Usûl al-Dîn."***

rettir. "Âlemi zorunlu olarak varlığa getirmek" anlamında, bu cihetten farklılığın bir rolü yoktur, yani "başkası üzerinde tesirde bulunmak" bakımından aralarında bir fark yoktur. Bunu anladınsa yazarın (Hoca-zâde) "...ve Tanrı'nın özü gereği mûcîb olduğunu, ancak fail oluşunun cismânî tabiata sahip mecbur varlıkların fail oluşu gibi olmadığını... söylerler" sözünde haklı olmadığını farketmiş olmalısın. Çünkü bu zikrettiğinin, filozofların yanlış olan ana görüşlerindeki (asl) açık kabahatlerini gizlemek üzere öne sürdükleri aldatıcı öncüllerden biri olduğunu görüyorsun. Bu ana görüşteki yanlışlık cihetini ortaya koymak iddiası ile gelen bir adamın, bu öncülü zikretmesinin gereği olmadığı açıktır. Sonra doğrusu, "mecbur" varlıklar yerine "muztar" varlıklar demesiydi. Çünkü "muhtâr"ın karşıtı, "muztâr"dır, "mecbur" ondan daha hususîdir.

Dedi: ...tersine, O'nun failliğinde tam olduğunu...

Diyorum: Curcanî'nin "Al-Havâşî al-Tacridiya" de[5] zikretmiş olduğu üzere, bu manada "icâb"ı, hak ehlinin reddetmediği ileri sürülerek yazar reddedilebilir. Curcanî bu eserde şöyle demiştir: "..Bilgilerin, istidatların gerçekleşmesine bağlı olduğu iddiası, muhtâr fail görüşüne aykırı değildir. Çünkü bu bağlı olmanın "adî" olması caizdir; bu bağlı olmanın hakikî bir bağlı olma olduğu kabul edilse dahi, "feyz"in zorunluluğuna götürmemesi, yani tercih imkânına karşı olmaması caizdir; feyzin zorunlu olduğuna götürse dahi, bu, feyzin zorunluluğuna götüren istidadın, failin ihtiyârına istinad etmesi caizdir. Bununla, burada söz konusu meselelerin, ancak "icâb" ana görüşü içinde geçerli olup, "ihtiyâr" kabul edildiğinde geçerli olmadığı iddiası def edilmiş olur". Curcânî'nin söyledikleri bunlar, bizim bu konudaki düşüncelerimizi ise, Tanrı'nın izni ile ilerde göreceksin.

Dedi: ...Çünkü Tanrı, mutlak Cömert'tir...

*(5) Bu eser, Curcanî'nin, Nasrettin Tûsî'nin en önemli kelâm eserlerinden biri olan **"Tacrid al-Akaid"**ine (Brock. GAL I. s.670) yazmış olduğu haşiyedir (Brock. GAL I. s.670).*

Diyorum: Hakikî cömert, kendisinden faydaların kendisi ile ilgili herhangi bir kasdî arzu, şevk olmaksızın çıktığı varlıktır. Bil ki bir şeyi yapan, eğer bu şeyi yapmasa kendisi için çirkin bir durum ortaya çıkacağı veya bunun kendisine yakışmayacağı bir karakterde olursa, bu yaptığı, meydana getirdiği şeyle, bu olumsuzluktan kurtulur. İbni Sina "Kitab al İşârât"ta böyle dedi.

Tanrı'nın kadir, muhtar oluşu üzerinde kelâmcılarla filozoflar arasında bir tartışma olmadığı, iki gurubun da bu görüşte oldukları, tartışmanın ancak Tanrı'da fiilin, **kudret ve irâde ile birleşip, birleşmediği** konusunda olduğu, filozofların, **eserin, tam nedeninden geri kalması imkânsız olduğu için** O'nda fiilin, kudret ve irâde ile birleşmesi lâzım geldiği görüşünü ileri sürdükleri, kelâmcıların ise buna karşılık, istenildiği takdirde fiilin meydana gelmemesi zorunlu olduğu için O'nda, fiilin o ikisinden geri kalmasının zorunlu olduğu, yoksa hasıl olan bir şeyin husülünü istemek gibi bir durumun ortaya çıkacağı **görüşünü ileri sürdükleri iddiası doğru değildir. Çünkü filozoflar "ezelden ebede kadar meydana gelecek** bütün varlıklar düzeninin Tanrı'nın ilminde, **birbiri ardından gelen sonsuz zamanlarla birlikte** (bu varlıklardan her birinin, bu zamanların birinde meydana gelmesi uygun ve zorunlu olacak bir tarzda) **tasavvur edilmesi (tamassul), O'nun özüne lâzımdır,** O'ndan geri kalması düşünülemez ve bu tasavvur, bu düzenin, bu tertib ve tafsil üzere varlığa gelmesini gerektirir, öyle ki bu varlık verişin (ifâda) olmaması düşünülemez" derler. **Bu tasavvura bazısı "ezelî inâyet" der**, bir kısmı ise "irâde" diye adlandırır.

Biz ise, "Tanrı, bu fiilde bulunmayabilirdi" deriz ve bu varlık verişin lüzûmunu reddederiz. Çünkü Tanrı için varlığın meydana gelmemesi mümkün olmayacak bir tarzda südûr etmesi zorunluluğu, O'na layık olmayan bir eksiklik, bir kusurdur. Gerçi bazan onların sözlerinde de Tanrı'nın kadir, muhtâr olduğuna dair ifadelere rastlanır; ama bu din ehlinin ileri sürdüğü anlamda, **yani Tanrı'dan fiilin çıkmasının veya çıkmamasının mümkün olduğu anlamında değildir.** "Tanrı isterse yapar, istemezse yapmaz" derler ve bunda her iki gurup uyuşurlar. Ama filozoflar "fiili isteme"nin Tanrı'ya özü gereği lâzım olduğunu, dolayısı ile ikisi arasın-

da bir ayrımın imkansız olduğunu ileri sürerler, yani birinci şartî bütünün öncülünün doğru olduğunu ikinci şartî bütünün ise öncülünün imkânsız olduğunu, gerçi bu her iki şartî bütünün Tanrı hakkında doğru olduğunu, ama bir şartî bütünün doğru olmasının iki tarafından her birinin de doğru olmasını gerektirmediğini söylerler. **İşte fazıl kişilerden birinin** "filozoflar, Tanrı'nın kadir, muhtar olmadığını iddia etmezler,ancak O'nun kudret ve ihtiyârının özünde çokluk gerektirmediğini, dolayısı ile failliğinin muhtâr canlıların failliği gibi olmadığını ileri sürerler" sözlerinden kastettiği şey budur[6]

Dedi: ..:görüşünü ileri sürdükleri iddiası doğru değildir...

Diyorum: Bununla ilgili şeyler, Nasrettin Tûsî'nin yardımıyla ilerde verilecektir[7]

Dedi: ...kudret (ve irâde) ile birleşip birleşmediği...

Diyorum: Doğrusu, "..fiilin kudret ve irâde ile birleşmesinin zorunlu olup olmadığı" demesiydi. Çünkü fiilin kudret ve irâde ile birleşmesinin "caiz" olduğu üstünde bir tartışma yoktur; tartışma, ancak bu birleşmenin "zorunlu" olup olmadığı üzerindedir.

Dedi: ...eserin (tam nedeninden) geri kalması imkânsız olduğu için...

Diyorum: Bu dayandırmadaki (ta'lîl) kusur gizli değil; çünkü henüz irâdenin eserle bağlantısının, tam nedenin son parçası olduğu ispat edilememiştir. Bundan ötürü doğrusu bu dayandırmada şöyle demesiydi: "...acz gerektirdiği için, Tanrı'nın muradının irâdesiyle bağlantısından geri kalması imkânsız olduğu için...".

Dedi: ...Çünkü onlar ezelden ebede kadar meydana gelecek... tasavvur edilmesi, (O'nun özüne lâzımdır)...

(6) Birazdan Kemâl Paşa-zâde bu fazıl kişinin Nasrettin Tûsî olduğunu açıklayacaktır. (Bkz. s.43)

(7) Bkz: Burada s.43-44.

Diyorum: Bu sözün, onların "fiilde bulunmak veya bulunmamak imkânı" anlamında Tanrı'da kudretin mevcut olmadığını iddia ettiklerine delâlet ettiği görüşü üzerinde duralım; çünkü bu görüş, Tanrı'nın özünün onlara göre bu tasavvuru gerektirdiği, bu tasavvurun bu düzenin varlığa getirilişini gerektirdiği, öyle ki bu düzenin Tanrı'nın özünün dolaylı olarak bir gerektirmesi (mukteza) olması lâzım geldiği, dolayısı ile bu düzenin ondan ayrılmasının imkânsız olduğu (nasıl ki yakmak, ateşten ayrılamaz; çünkü ateş, ısıtma gerektirir, böylece dolaylı olarak yakma gerektirir) görüşüne dayanmaktadır. Ama bu dayanak (mebni) ileride göreceğin üzere doğru değildir. Çünkü onlar âlemin Tanrı'dan tabiî bir gerektirme ile südûr ettiğini açık olarak reddederler. Oysa bu zikredilen görüşe göre böyle olması lâzım gelir.

Hatta şunu da söyleyebiliriz: Bu zikredilende, onların "fiilde bulunmak veya bulunmamak imkânı" anlamında Tanrı'da kudret olduğuna inandıklarına dair bir delâlet var; çünkü "bu tasavvur, bu düzenin varlığa gelmesini gerektirir" sözünden anlaşılan, bir tercih ettiriciye, bir nedene ihtiyaçtır. Bu ise, ancak bu söz konusu anlamda kudretin mevcut olduğu farzedildiğinde söz konusudur. Çünkü Tanrı'nın salt"icâb"la fail olduğu faraziyesinde, yani Tanrı'nın özünün, âlemi, kendisinden ayrılması tasavvur edilmeyecek bir tarzda gerektirmesi durumunda, bir neden (da'i) veya tercih ettiriciye ihtiyaç söz konusu olamaz. Bu açıktır, yani kısaca, filozofların bu sözleri, onların Tanrının âlemi varlığa getirişte "fiilde bulunmak veya bulunmamak imkânı" anlamında kadir olduğunu inkâr etmediklerine bir işaret gibidir. Çünkü 1) Bu anlamda kudrete sahip olmadığı farzedildiğinde, O'nun fiilde bulunmayı, bulunmamaya tercih etmesi için bir tercih ettiriciye ihtiyaç söz konusu olmaz, 2) "İnayet" dedikleri bu tasavvurun var olduğunu ileri sürmeleri, O'nun fiilde bulunmayı, fiilde bulunmamaya tercih etmesinde bir "maslahat" olduğunu göstermektedir.

Önce birinci söylediğimizi ele alalım: Tanrı'nın fiilde bulunmasının, özüne, ondan ayrılması imkânsız olacak tarzda lâzım olduğu

kabul edildiğinde, fiilde bulunmaması mümkün olamaz. Dolayısı ile fiilde bulunması ile bulunmaması arasında bir eşitlik mevcut olmaz ki fiilde bulunmasını, bulunmamasına tercih ettirecek bir tercih ettiriciye ihtiyaç gereksin. İkinci olarak söylediğimize gelince, o, bu söz konusu görüşten açık olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca varlıkların Tanrı'dan südûru meselesi incelenirken buna işaret edilmektedir. (Bu meseleyi daha sonra göreceğiz). Tuhaf olan, yazarın (Hocazâde), filozofların "inâyet"in varlığı ile ilgili sözlerini, delâlet ettiği şeylere aykırı olarak kendi görüşünü temellendirmek için kullanmaya çalışmasıdır.

Fazıl kişilerden biri şöyle demiştir: "Filozoflardan da Tanrı'nın kadir ve muhtar olduğunu kabul ettikleri nakledilmiştir. Ancak onlar "fiilde bulunmama"nın meydana gelmediğini, bunun, Tanrı'nın özünde fiilde bulunmamanın imkânsız olmasından ötürü değil, tersine, Tanrı'nın ezelî inâyetinden ve fiilde bulunmasının mükemmelliği için daha uygun, varlık düzeni için daha doğru olduğu hakkındaki bilgisinden ötürü olduğunu, dolayısı ile O'nun fiilde bulunmasının zorunlu, bulunmamasının imkânsız olmasının ihtiyârına aykırı olmadığını söylerler. "İki şeyden biri: Ya Tanrı'da varlığa getirme fiili meydana gelmeyebilir, o zaman bu, filozofların Tanrı'nın özü gereği mûcîb olduğu hakkındaki yaygın görüşlerine aykırıdır; veya bu mümkün değildir, o zaman da burada kudret ve ihtiyârdan bahsedilemez" denemez, çünkü biz deriz ki: "Birinci şıkkı kabul ediyoruz; ama ileri sürülen "aykırılık"ı reddediyoruz; çünkü Tanrı'nın özü gereği mûcîb olması demek, muhtar, kadir bir varlıkta olduğu gibi, eserini dışardan bir neden aracılığı ile zorunlu kılmaması demektir, yoksa onu tabiî şeylerin eserlerini gerektirmelerinde olduğu gibi, özü ile gerektirmesi demek değildir".

Dedi: ...birbiri ardından gelen sonsuz zamanlarla birlikte...

Diyorum: Burada duralım: Çünkü bu söz, her mümkün varlığın (ister maddî, ister mücerret olsun) zamansal olduğunu, zamanın içinde veya iki tarafından birinde gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Oysa böyle değildir; çünkü mümkün varlıklar içinde öyleleri vardır ki

(meselâ ilgili yerinde gösterildiği üzere Mücerret Akıllar gibi) bunların zamanla asla bir bağlantıları yoktur. Bil ki İbni Sina, yazarın ileri sürdüğü bu sözü, oluş ve yokoluşa tâbi varlıkların "Yüksek Kaynaklar"dan[8] südûr etmeleri durumunu incelerken söylemiştir. Nasrettin Tûsî "Şarh al İşârât"ta şöyle demektedir: "Yüksek Neden"lerin, aşağı âlemdeki şeyleri gözönünde tutarak fiilde bulunmayacakları açık olduğuna göre, İbni Sinâ'nın oluş ve yokoluşa tabi varlıklar âleminde müşahede edilen düzenin onlardan nasıl çıktığını açıklaması zorunlu olmuştur. Çünkü onların ne bir kasıtla, irâde ile, ne tabiî veya tesadüfî olarak südûr etmelerinin caiz olmadığı açıktır. Bundan ötürü (İbni Sina), bu küllî nizamın, yani ezelden ebede kadar meydana gelecek bütün varlıklar nizamının, bu varlıklardan önce gelen Tanrı'nın ilminde, birbiri ardından gelen sonsuz zamanlarla birlikte, (bu varlıklardan her birinin bu zamanlardan birinde meydana gelmesi uygun ve zorunlu olacak tarzda) tasavvur edilmesinin, bu nizamın bu tertib ve tafsil üzere meydana getirilmesini gerektirdiğini, dolayısı ile Tanrı'nın özünün bu varlığın südûrunun nedeni olduğunu zikretmiştir. İşte Tanrı'nın yarattıklarına karşı ezelî inâyetinin anlamı budur. Buraya kadar sözü.

Bu açıklama ile ortaya çıkmıştır ki İbni Sina'nın, bu, "...bu varlıklardan önce gelen..." sözündeki "varlıklar"dan kastı, "oluş ve yokoluşa tâbi varlıklar"dır, yoksa yazarın zannettiği gibi, onları ve kendilerinde bir değişmenin asla söz konusu olmadığı diğer varlıkları içine alan "bütün varlıklar" değildir. Şu halde kusur, yazarın naklindedir, hatta aklındadır, yoksa makûl olan nakledilmiş şeyde

---

(8) Fârâbi ve onun bu teorisini benimseyen İbni Sina'ya göre, Tanrı, âlemin dolaylı olarak nedenidir; çünkü âlem çokluk, Tanrı ise özü itibarı ile basit bir varlıktır. İmdi hakikî bir olan bir şeyden ancak tek bir şey çıkabileceği için, Tanrı âlemin doğrudan doğruya faili, nedeni olamaz. Tanrı'dan çıkan İlk Akıl ve ondan sonra gelen Akıllar, Tanrı'nın bu kaynaklık durumuna yardım ve onda iştirâk ederler. Ay altı âleminin maddesi ve sûretleri en son Akıl'dan, yani Faal Akıl'dan çıkarlar. Bu maddede birtakım istidatlar meydana getirerek onu çeşitli formları almaya hazırlıklı kılan, dolayısı ile oluş ve yok oluş âlemini meydana getirenler ise bu Akıllar'ın içlerinde bulundukları feleklerin hareketleridir. Yani kısaca bu göksel Akıllar, varlıklar da âlemin kaynakları, nedenleridir. Bundan dolayı onlara "Yüksek Kaynaklar", "Yüksek Nedenler" denmektedir.

değildir.

Dedi: ...bu tasavvura bazısı "ezelî inâyet" der...

Diyorum: İmâm Kâtibî, "Şarh al Mulâhhas"ta[9] şöyle demektedir: "Onlar, Tanrı'nın inâyeti mefhumu üzerinde anlaşmazlık halindedirler. Çünkü filozoflar, onun, varlık nizamının en mükemmel, en faydalı bir tarzda meydana gelmesi için nasıl olması gerektiği hakkındaki Tanrı'nın bilgisinden ibaret olduğunu, varlığın bu anlamdaki bilgisinin, âlemin bu nizam üzere O'ndan "feyezân" etmesinin nedeni olduğunu, yani bu bilginin "inâyet"in kendisi olduğunu söylerler; Tanrı'nın ihtiyârla fail olduğunu ileri sürenlere gelince, onlar, "inâyet"in, yaratıkların onlar için en faydalı bir tarzda varlığa getirilmesinden ibaret olduğunu iddia ederler".

Dedi: ...Biz ise "Tanrı bu fiilde bulunmayabilirdi" deriz..

Diyorum: Curcânî, şöyle der: "Tanrı'nın sıfatları üzerindeki tesiri, eğer "icâb"la olursa Tanrı'nın özü gereği mucip olması lâzım gelir. Bu durumda "icâb" bir eksiklik olamaz. Ve O'nun bazı eserlerine göre "icâb"la vasıflanması caiz olur." Tanrı'nın sıfatlarını "icâb" ettirmesinin bir mükemmellik, onlardan başkalarını "icâb" ettirmesinin ise bir eksiklik olduğu iddiası gerçekten güç bir iddiadır. Bu güçlüğün hallinde şöyle denebilir: "Tanrı'nın sıfatlarını "icâb" ettirmesi, O'nun mükemmellik sıfatlarından yoksun olmasının imkânsız olmasına indirgenebilir. Bu "içâb" ettirmenin mükemmellik olduğu şüphesizdir. Burada fiilde bulunmamaya kadir olmamanın bir eksiklik olduğu zannı reddedilmektedir; Tanrı'nın diğer yaratıklarını "icâb" ettirmesine gelince, o, bundan başka, bunun tersi bir şeydir. Çünkü o, bu varlığa getirmenin, O'ndan ayrılmasının imkânsız olduğuna, Tanrı'nın başkasının faydası için fiilde bulunmaya mecbur olduğuna indirgenebilir. Bu ise mükemmellik değildir. Burada, O'nun fiilde bulunmamaya kadir olmaması bakımından, O'nda eksiklik ciheti ortaya çıkar.

---

(9) Bkz: s.25, 16 numaralı not.

Dedi: ...Yani Tanrı'dan fiilin çıkmasının veya çıkmamasının mümkün (olduğu anlamında) değildir...

Diyorum: Burada bir bozukluk var, çünkü bu iddianın nefyettiği, bizce "kadir" olandır. Ama "Tanrı isterse yapar, istemezse yapmaz" sözüyle ispat ettiği, filozoflarca kadir olan değil, "muhtar" olandır.

Bunu Curcânî, "Al Havâşi al Tacridiya" adlı eserinde, cisimlerin varlığa getirilişini incelerken şu sözleri ile belirtmiştir: .. "isterse yapar, istemezse yapmaz" anlamında Tanrı'da ihtiyâr mevcuttur..". Şu halde anlayış sahibi kişilere açık olduğu üzere, bu sözünde bir intizam yoktur.

Dedi: ...işte fazıl kişilerden birinin...

Diyorum: Bu sözü ile Nasrettin Tûsî'yi kastediyor. Çünkü o bu sözü "Şarh al İşârât"ta zikretmiştir ve Tanrı'nın kudretinin, fiilde bulunma veya bulunmamayı mümkün kılan, irâdesinin, iki yapabileceği şeyden birini varlığa getirmekle belirleyen birer sıfat olmadıklarını, tersine her birinin Tanrı'nın özünün kendisi olduğunu (şu anlamda ki: Tanrı'nın özü, mümkün şeyler hakkındaki isteğine uygun olarak müessir olması bakımından kudret, iki birbirine eşit makdûrundan birini diğerine tercih etmesi bakımından iradedir.) söylemiştir. Yazarın bu söze yüklediği anlama gelince, -ki bu kudret ve iradenin Tanrı'nın özünde çokluk gerektirmediğidir- O, burada daha önce gelen şeylerle ifade edilen amacın kendisinden uzaktır.[10]

Sonra (Tûsî'nin) "filozoflar Tanrı'nın kadir, muhtar olmadığını id-

---

(10) Kemâl Paşa-zâde bu tenkidinde haklıdır ve onun söylemek istediği şudur: Nasrettin Tûsî'nin bu sözlerinde kastetmek istediği şeyin daha önce filozofların Tanrı'nın kadir, muhtâr olduğundan neyi anladıklarını açıklayan Hoca-zâde'nin söylemek istediği şeyle bir ilgisi yoktur. Çünkü Hoca-zâde'nin sözlerine göre, filozoflar, Tanrı'nın "isterse yapar, istemezse yapmaz" anlamında kadir, muhtâr olduğunu kabul ederler, ama fiili istemesinin zorunlu, istememesinin imkânsız olduğunu söylerler. Nasrettin Tûsî bu sözlerinde ise filozoflara göre kudret ve ihtiyârın Tanrı'nın özünde bir çokluk gerektirmediğini, O'nun özünün aynı olduklarını, dolayısı ile O'nun fiilde bulunmasının, diğer kudret ve ihtiyâra sahip canlıların fiilde bulunması gibi olmadığını söylemek istemektedir. İmdi Nasrettin Tûsî'nin bu sözleri ile söylemek istediği şey, Hoca-zâde'nin bir evvelki sözleri ile söylemek istediği şeyden başka bir şeydir. Hoca-zâde, Nasrettin Tûsî'nin bu sözlerini, kendi söylemek istediği o şeyin bir başka ifadesi olarak almakta hata etmiştir.

dia etmezler" sözünü, bu sözün açık anlamından, bu konuda yaygın olan görüşle uyuşturmak üzere, saptırması teşekkür edilecek bir şey değildir. Çünkü bu fazıl kişi, bu saptırmadan ve uyuşturmadan memnun olmayacaktır. Nitekim "Talhis al-Muhassal"da[11] bununla ilgili olarak yaptığı "tahkik"de buna işaret eder ve der ki: "..Bil ki "kadir", fiilin kendisinden sadır olması veya olmaması mümkün olan varlıktır. Bu imkân, "kudret"tir. Ve ancak "irâde"nin varlığının bu kudrete ilâve edilmesi veya edilmemesi ile, bu iki şıktan biri diğerine tercih edilir. Filozoflar bunu inkâr etmezler. Bu konudaki anlaşmazlık, kudret ve irâde ile birleştiğinde, fiilin, onlardan geri kalmasının mümkün olup olmadığı üzerindedir. Yani acaba fiil kudret ve irâde ile birleştiğinde mi meydana gelir, yoksa ancak onlardan "sonra" mı meydana gelir? Filozoflar, fiilin onlarla birleşmesi ile mümkün, hatta zorunlu olduğunu iddia ederler; Tanrı'nın bilgisi ve kudretinin ezelî olduğuna ve irâdesinin özel bir bilgi olduğuna inandıkları için, âlemin ezelî olduğuna hükmederler; kelâmcılar ise, fiilin onlarla birleşmesinden sonra meydana gelebileceğini, hatta böyle olmasının zorunlu olduğunu ileri sürerler. Çünkü bu konudaki asıl neden olan "irâde", ancak mevcut olmayan bir şey üzerine yönelebilir. Bunun böyle olduğu apaçıktır". Buraya kadar sözü.

Bundan, Hoca-zâde'nin daha önce "..Tanrı'nın kadir muhtâr oluşu üzerinde, kelâmcılarla filozoflar arasında bir tartışma olmadığı..." sözleri ile naklettiği görüşün, bu fazıl kişinin (Tûsî) görüşü olduğu açığa çıkmıştır[12] Bu sözleri, hakikî filozofların bu konudaki görüşlerini açık olarak nakletmeksizin "...doğru değildir..." diye red-

*(11) **"Talhis al-Muhassal"**, Nasrettin Tûsî'nin Fahrettin Râzî'nin **"al Muhassal"**ına karşı yazmış olduğu bir eserdir. Bu iki eser birlikte 1323 yılında Kahire'de basılmıştır.*

(12) Bkz. burada s.37.

detmesi doğru değildir. Daha önce filozofların, ezelî inâyetin varlığı ile ilgili sözlerinin bu fazıl kişinin zikrettiği şeyin doğruluğuna kesin bir delil olduğuna dikkatini çekmiştik. İşte bu, Tanrı'nın "icâb"la fail olduğu görüşünün "küfr" gerektirdiği iddiasından, ithamından kaçınmanın yoludur. Bunu açıklayacağımızı daha önce vadetmiştik[13]

Bu iddialarını ispat için **filozofların dayandıkları en kuvvetli delil şudur: Tanrı eğer icâbla değil, kudretle fail olursa**, dolayısı ile kudretinin iki makdurundan birine taalluku, ona ve onun zıddına nisbeti eşit olduğu için A)**bir tercih ettiriciye (müreccih) ihtiyaç gösterirse, sözü bu tercih ettirici üzerindeki tesirine naklederiz; Onu tercih etmesinin, bir diğer tercih ettirici gerektireceği açıktır;** bu böylece sonsuza kadar gider, yani bu tercih ettiricilerde sonsuza giden bir teselsül gerekir; B)**bir tercih ettiriciye ihtiyaç göstermezse, mümkünün, müessirsiz varlığa gelmesi gerekir**. Çünkü bu kudretin, söz konusu iki zıdda nisbeti eşittir. Buna rağmen, onlardan birine bir tercih ettirici olmaksızın taalluk etmiştir. Bu, Tanrı'yı ispat etme yolunu kapatan bir şeydir. Çünkü o zaman mümkün bir şeyin bir tercih edici olmaksızın tercih edilmesi caiz olur[14]

Bu iddiaya verilecek cevap şudur: Biz "Tanrı'nın iki makdûrundan birine taalluk edip, diğerine etmemesi bir tercih ettiriciye ihtiyaç gösterirse, teselsül lâzım gelir" iddiasını kabul etmiyoruz. **Çünkü bu tercih ettiricinin**, iki eşitten birine özü gereği, başka bir tercih ettiriciye ihtiyaç göstermeksizin taalluk eden **"irâde"olması caizdir**. Eğer "Tanrı'nın iradesinin iki zıdda nisbeti, kudretinin onlara nisbeti gibi, birbirine eşit olursa, onlardan birine taalluku bir tercih ettiriciye ihtiyaç göstermezse, iki eşitten birinin kendi kendine tercih edilmesi lâzım gelir. Bu ise Tanrı'yı ispat yolunu kapar; eğer bir tercih ettiriciye ihtiyaç gösterirse, teselsül lâzım gelir. Eğer bu irâdenin iki zıdda nisbeti birbirine eşit değilse, tersine onlardan birine taalluku özü gereği olup diğerine taalluku düşünülemezse

(13) Bkz. burada s.35

(14) Bu delilin tartışılması ve değerlendirilmesi ile ilgili olarak (bkz. C.I. s.34 - 35.)

(çünkü ne özü gereği olan bir şey ortadan kalkabilir, ne de iki zıd birlikte tercih edilebilir) Tanrı'nın mûcîb olması lâzım gelir" dersen, derim ki: "Biz, Tanrı'nın irâdesinin iki zıdda nisbetinin eşit olduğunu kabul ediyoruz": "Onlardan birine taalluku, bir tercih ettiriciye ihtiyaç göstermezse, iki eşitten birinin kendi kendine tercih edilmesi lâzım gelir" sözünü kabul etmiyoruz. Tersine, burada lâzım gelen, Tanrı'nın iki eşitten birini, tercihi için bir neden olmaksızın tercih etmesidir. **Bu, tercih edicisiz, yani müessirsiz bir tercih değildir** ve onu gerektirmez. Dolayısı ile Tanrı'yı ispat etme yolunu kapaması lâzım gelmez. **Çünkü Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgimiz, tercih edicisiz, yani müessirsiz bir tercihin yanlış (bâtıl) olduğu üzerine dayanır**, yoksa isteyen (mûrîd) Kadirin iki makdûrundan birini irâdesiyle, bu irâdeye her hangi bir neden olmaksızın tercih etmesinin yanlış olduğu üzerine dayanmaz.

Çünkü bu konuda dayanılan esas (umde) şudur: Burada bir varlığın olduğu şüphesizdir. İmdi bu varlık zorunlu ise, amacımız hasıl olmuştur; eğer mümkünse, zorunlu olarak onun bir varlığa getiricisi olacaktır. Çünkü bir tercih edici olmaksızın mümkünün iki tarafından birinin tercih edilmesi imkânsızdır. O zaman sözü bu tercih edici, varlığa getirici üzerine naklederiz; böylece ya sonsuza kadar gideriz -ki bu imkânsızdır-, veya bir Zorunlu'da dururuz, bu da istenendir.

Eğer "failin iki birbirine eşit şeyden birini diğerine tercih etmesi ile ilgili olarak söyledikleriniz, ancak makdûr fiile nisbetledir. Söz konusu irâdenin taallukuna nisbetle ise, burada **kesin olarak tercih** edicisiz bir tercih söz konusudur. Çünkü bu taalluk, bir tercih ettirici olmaksızın meydana gelmiş mümkün bir şeydir" dersen, **derim ki: "Bu irâdenin taallukunun bir tercih ettirci olmaksızın meydana geldiği sözünden** bir fail olmaksızın meydana gelmesi **kastediliyorsa,** bunu kabul etmeyiz; çünkü Tanrı'nın özü, irâdesinin taallukunun failidir; eğer ondan bir neden (da'i) olmaksızın meydana gelmesi, kastediliyorsa, bunu kabul ederiz. Ancak bundan, mümkün olanın, bir fail olmaksızın meydana geldiği anlamında "tercih edicisiz bir tercih" lâzım gelmez. Tersine bundan çıkan, ancak, "nedensiz bir tercih"tir. Bunun imkânsız olduğunu ise kabul etmiyoruz.

Eğer "bu irâdenin iki zıddan birine taalluku Tanrı'nın özünün bir fiili ise, onun buradaki tesiri ya irâde iledir veya icâbladır; çünkü failden sâdır olan, bu ikisinden başka bir tarzda olamaz. Birinci ihtimalde teselsül lâzım gelir,[15] **ikinci ihtimalde O'nun mûcîb olması gerekir**. Çünkü bu irâdenin icâbla taallukundan ötürü failden çıkan fiil vâcibse, fiilde bulunmamak diye bir şey tasavvur edilemez: O zaman, Tanrı "fiilde bulunması veya bulunmaması mümkün olan" anlamında kadir olamaz. Bu ise, O'nun mûcîb olması demektir." dersen, derim ki: "Burada, tesirinin irâde ile olduğu, birinci ihtimali kabul ediyoruz. Ama teselsül lüzûmunu kabul etmiyoruz. Söz konusu teselsül, ancak, bu irâdenin taalluku başka bir taalluka muhtaç olsaydı, lâzım gelirdi. Bunu ise kabul etmiyoruz. İhtiyârla fail olan bir şeyi irâdesiyle varlığa getirdiğinde, varlığa getirilen istenen bu şeydir. Bu şey kendisini tercih eden bir irâdeye muhtaçtır. İrâde ile taalluk etmekle vasıflanmak bu failin eseri ise de bu, bu failin özünden ötürü değil, bu şeyden ötürüdür. **Dolayısı ile onda başka bir irâdeye muhtaç olunmaz**. Çünkü burada söz konusu irâde, istenenin kasdî olarak, irâdenin kendisinin ise tabiî olarak istenmesidir.[16] Nasıl ki icâbla fail olanın bir şeyi meydana getirdiğinde, icâbla vasıflandırılması için başka bir icâba ihtiyacı yoksa, aynı şekilde irâde ile fail olanın bir şeyi meydana getirdiğinde irâde ile vasıflanması için başka bir irâdeye ihtiyacı yoktur.

Dedi: ...filozofların dayandıkları en kuvvetli delil şudur...

Diyorum: Bu delil, tam olmuş olsaydı, failin (ister bu fail Tanrı,

---

(15) Yani bu ihtimalde, bu istemenin istenmesi, onun da istenmesi gerekecek ve böylece sonsuza kadar gidilecektir.

(16) Yani bu istenenin istenmesine bağlı olarak istenmesidir. Hoca-zâde'nin burada söylemek istediği şudur: Tanrı'nın irâdesi, iki zıddan birine onu meydana getirmek anlamında taalluk ettiğinde, istenen bu zıddır; dolayısı ile onun bu zıdda taalluk etmesinde, bu zıdda taalluk etmesini istemesini istetecek bu istenenin kendisinden başka bir isteğe, nedene ihtiyacı yoktur, dolayısı ile söz konusu teselsül gerekmez. Çünkü burada bu zıd, bizzat istenendir, bu zıddın istenmesi ise ona tâbi olarak söz konusudur.

isterse başkası olsun) kadir, muhtâr olduğunda asla bir fiilin kaynağı olamıyacağına delâlet ederdi; yani bu delil, bu iddianın genelleştirilmesini gerektirir. Bu faslın başlarında buna dikkatini çekmiştik![17]

"Fail, Tanrı'dan başkası olduğunda, kudretinin iki makdûrundan birine taalluku, kudretinin ona ve onun zıddına nisbeti eşit olduğu için A)bir tercih ettiriciye ihtiyaç gösterirse, sözü bu tercih ettirici üzerindeki tesirine naklederiz ve teselsül lâzım gelir" diyen önerme geçerli olmaz; çünkü "o zaman bu tercih ettiricinin, bizim ihtiyârî olan fiilerimizde ihtiyârımız için söz konusu olan, ihtiyârımızın nedeni gibi, bu failin kendisinden çıkmayıp, başkasından çıkması caizdir" denemez, çünkü biz deriz ki: "Bu söz konusu failin o zaman, kudret ve irâde ile fail olmaması gerekir; çünkü bu takdirde, onun fiili başkasının fiiline bağlı olacaktır. Fiili başkasının fiiline bağlı olan failin fiili ise, kendi isteğine uygun olarak gerçekleşemez; tersine, başkasının bu fiili meydana getirmesine uygun olarak gerçekleşir".

İmâm Râzî, "Al Matâlib al Aliyâ"de şöyle der: "Âlim kişilerden biri, bu konuda ince bir söz söylemiştir: Eğer biri "ben kendi kendime baktığım zaman, bir şeyi yapmak istediğim zaman yaptığımı, yapmak istemediğim zaman yapmadığımı görüyorum. O halde fiilde bulunmak da, bulunmamak da benden çıkmaktadır" derse demiş ve buna cevap vererek bu sözü söyleyene şöyle demiştir: "Sen fiili yapmak istediğinde yapıyorsun, yapmak istemediğinde yapmıyorsun; ama acaba kendi kendine baktığında, fiili yapmak istemeyi istediğinde, fiilin istenmesinin meydana geldiğini ve fiili yaptığını, fiili yapmak istememeyi istediğinde, onu yapmak istemeyişinin meydana geldiğini (ve fiili yapmadığını) görüyormusun? Şüphesiz hayır. Çünkü bu teselsül gerektirir. Tersine akıl bu fiilde bu (isteme) nedenlerinin bir başka nedenden ötürü olmayan, kalbinde hasıl olan bir nedende sona ermesi gerektiğini söyler ve sen kalbinde bu neden hasıl olduğunda, bu fiilin faili olursun. Şu halde kalbinde bu neden,

(17) Bkz. burada s.33-34

(kendi kendisine) hasıl olmaz ve bu fiil, bu kalbindeki kendi kendine hasıl olan nedene bağlanamaz.[18] O halde insan, muhtar görünüşü altında, muztar bir varlıktır".

Dedi: ...eğer Tanrı icâbla değil, kudretle fail olursa...

Diyorum: Alaattin Tûsî, bu kısmı anlatırken şöyle demektedir: "Eğer Tanrı ihtiyâr ile fail olsaydı, ihtiyârının mümkün bir şey olduğu şüphesiz olduğundan, hasıl oluşu ya bir tercih ettiriciye ihtiyaç gösterirdi veya göstermezdi. Birinci durumda teselsül gerekirdi. Çünkü o zaman söz bu tercih ettirici üzerine, sonra onun tercih ettiricisi üzerine nakledilir ve böylece sonsuza kadar gidilirdi. İkinci durum ise, âlemin bir yapıcısız (sâni') olabilmesini gerektirir; bu ise Tanrı'yı ispat etme yolunu kapar. Bu iki sonuç da kesin olarak yanlıştır".

Bu anlatım (Hoca-zâde'ninkinden) daha iyidir; çünkü kudret ve iradeyi kâbul edenlerin görüşüne göre, kudretin iki makdûrundan birine taalluk etmesinin tercih ettiricisi "irâde"dir, hatta onlar irâdeyi ancak bu fonsiyonundan ötürü kabul ederler. Bundan dolayı kelâmcıların Tanrı'da kudret ve irâdeyi kabul edişlerine karşı çıkarken "kudretin iki makdûrundan birine taalluk etmesi özü gereği midir, yoksa bir tercih ettiriciden ötürü müdür?"diyerek yapılan ayrım (tardid) cidden çirkin bir ayrımdır.

Dedi: ...bir tercih ettiriciye ihtiyaç gösterirse, sözü (bu tercih ettirici üzerindeki tesirine) naklederiz...

Diyorum: Bu anlatımdaki yanlış tertib gözden kaçmıyor; çünkü doğrusu, bu şıkkı, bu şıkkın yanlışlık cihetini açıklamakta sözü ikinci tercih ettirici üzerine naklettikten sonra lâzım gelen şeyleri uzun olarak anlatmak için, diğer şıkkın arkasından zikretmesiydi. Yazarın benimsediği tertibte, uzun anlatmak (tafsil) yerine, kısa anlatmak, özetlemek (icmâl) zorunda kaldığı görülmektedir. Oysa burada bu özetleme, açıklanmak ihtiyacındadır. Çünkü doğrusu, o zaman

(18) Râzî'nin bu görüşünü tartışmamız ve değerlendirmemiz için (Bkz. C.I. s.33.)

bu söz konusu nakilden sonra lâzım gelen şeyleri uzun uzun anlatması idi.

Burada başka bir şeyi de belirlemek gerekmektedir; bu delili ileri sürenin, buradaki "tercih ettirici"den kastı, Tanrı'nın irâdesini de içine alan bir şeydir. İmâm Râzî bunu, "Al Matâlib Al Aliyyâ"da bu kısmı anlatırken şöyle diyerek açıklamıştır: "...âlem, mümkün bir şekilde Tanrı'dan çıkarsa, varlığının tercihi, bir tercih ettiriciye ihtiyaç gösterir. Bu tercih ettirici O'nun irâdesi olsun, o zaman bu bölme devam eder...". Eğer bu belirlendiyse, yazarın bu konuyu anlatırken-düşünce sahibi kişilere gizli olmadığı üzere-isabet kaydetmediği açıktır.

Dedi: ...onu tercih etmesinin, bir diğer tercih ettirici gerektireceği (açıktır)...

Diyorum: Tanrı'da kudretin iki makdûrundan birine özü gereği taalluk etmediği farzedildiğinde, teselsül lüzûmunu bu tarzda göstermeyi benimsemesinde (Hoca-zâde) isabet göstermiştir; Curcânî' nin bunun açıklanmasında benimsediği tarza gelince-ki o "Şarh al Mavakıf"ta şöyle demiştir: "..(Tanrı'da kudretin iki makdûrundan birine taalluku) özü gereği olmadığında, ona taalluku bir tercih ettirici gerektirir (ve teselsül lâzım gelir). Çünkü bu tercih ettirici ile söz konusu fiil, "zorunlu" olmaz; yoksa Tanrı'nın mûcîb olması gerekir, tersine bu tercih ettiricinin kendisi ve zıddı câizdir; o zaman diğer bir tercih ettiriciye ihtiyaç duyulur. Böylece bu tercih ettiricilerde bir teselsül gerekir" -o, şöyle reddedilebilir: "Bu durumda "Tanrı'da kudretin taalluku özü gereği midir, yoksa bir tercih ettiriciden ötürü müdür?" diyerek yapılan ayrım (tardid) zayi olur". Çünkü bu durumda (Curcâni'nin) şöyle demesi yeterdi: "Eğer bu fiil, kudret ve irâdesinin taallukundan sonra zorunlu (vâcib) olursa, Tanrı'nın mûcîb olması lâzım gelir, böyle olmazsa, bu fiil meydana gelmez".[19]

Sonra bu durumda bu delil şu iki şeye dayanmaktadır: 1)Tanrıda fiil, zorunlu olmadığı müddetçe meydana gelemez, 2)İsterse ihtiyardan sonra gelsin, Tanrı'da zorunluluk (vücûb), kudretine aykırı olan şeye, yani O'nun mûcîb olmasına götürür. Bunun ikisi de hasım (kelâmcı) tarafından reddedilme durumundadır.

Dedi: ...bir tercih ettiriciye ihtiyaç göstermezse, mümkünün, müessirsiz varlığa gelmesi gerekir...

---

(19) Kemâl Paşa-zâde'nin bu haşiyesi üzerinde durmak ve bütün bu eser boyunca ileri süreceği buna benzer haşiyelerindeki akıl yürütme tekniğine işaret edip ilgilerinin, kaygılarının doğrultusunu belirtmek üzere bu haşiyesini açıklamak istiyoruz.

İmdi Hoca-zâde'ye göre filozoflar bu delillerinde, Tanrı'nın mûcîb olduğu hakkındaki bu iddialarını şöyle ispat etmektedirler: Önce "Tanrı icâbla mı faildir, kudretle mi faildir" diye sormakta birinci şıkkı kelâmcılar reddettiklerinde Tanrı'nın kudretle fail olması faraziyesini almakta ve bu faraziyede şöyle demektedirler: Bu durumda Tanrı'nın kudretinin iki makdûrundan birine taalluk etmesinin ya bir tercih ettiricisi olduğu, bunun da zorunlu olarak bir başka tercih ettirici gerektireceği ve böylece bu tercih ettirici motiflerin sonsuza kadar gideceği kabul edilecek veya mümkün bir şeyin bir tercih ettirici olmaksızın varlığa geldiği kabul edilecektir ki bu ikisi de imkânsızdır. Curcani'nin ileri sürdüğü şekilde ise Tanrı'nın kudretle fail olması faraziyesi ele alındığında birinci şıkkın, yani tercih ettiriciler teselsülünün lüzûmu, başka bir tarzda gösterilmeye çalışılmaktadır, yani Curcani şöyle demektedir: "Tanrı'nın kudretinin iki makdurundan birine taalluk etmesinin bir tercih ettirici gerektireceği kabul edildiğinde, bu tercih ettirici ile söz konusu fiilin zorunlu olacağı kabul edilemez, çünkü bu durumda gene Tanrı'nın mûcib olması gerekecektir ki bu ise bu faraziyeyi ileri süren tarafından, yani kelâmcı tarafından kabul edilemez. O halde bu tercih ettiricinin de gerek kendisinin, gerek zıddının aynı derecede caiz olduğu kabul edilecektir ve böylece o da bir tercih ettirici gerektirecektir, böylece sonsuza kadar gidilecektir. "Kemâl Paşa-zâde Tanrı'nın icâbla değil kudretle fail olduğu faraziyesi kabul edildiğinde, Curcani'nin, o zaman söz konusu olacak olan tercih ettiriciler teselsülü lüzûmunu bu tarzda göstermesini doğru bulmamaktadır. Onun demek istediği şudur: "Burada Tanrı'nın fiilinin söz konusu tercih ettirici ile zorunlu olamıyacağını, çünkü aksi takdirde O'nun mûcib olacağının kabul edilmesi gerekeceğini, kısaca tek kelime ile "icâb" meselesini tekrar araya sokuşturmakta ne anlam var? Çünkü bu takdirde başta yapılan bölmeyi , yani Tanrı'nın fiilinin icabla mı, kudretle mi olduğu bölmesini ileri sürüp, bunun ikinci şıkkını kabul etmenin bir anlamı olmayacaktır. Çünkü bu unsur işe karıştırıldığında Curcânî'nin (dolayısı ile filozofların -çünkü Curcânî burada filozofların Tanrı'nın mucib olmasının zorunlu olduğu hakkındaki dellilerini ortaya koymak durumundadır-) basit olarak şöyle demeleri yeterdi: "Tanrı kudretle fail olamaz: Çünkü bu fiil kudret ve irâdesinin taallukundan sonra zorunlu olursa, Tanrı'nın mucîb olması lâzım gelir, böyle olmayan bir fiil ise asla meydana gelemez."

Diyorum: Buna karşı denebilir ki; "söz konusu durumda lâzım gelen şey, kadir olan failin iki tarafında birini diğerine tercih edişinde, mümkünün tercih ettiricisiz olabilmesidir, yoksa mümkünün varlığında bir müessirsiz olabilmesi değildir. Çünkü burada farzedilen kudretle fail olanın, kudretinin iki makdûrundan birine taalluk edip diğerine etmeyişinde bir başka şeye ihtiyacı olmadığıdır. Bu faraziyede mümkünün, varlığında müessire ihtiyacı kabul edilmektedir.

Sonra (Hoca-zâde'nin) "..çünkü bu kudretin, söz konusu iki zıdda nisbeti eşittir, buna rağmen..." sözleri ile zikrettiği ispat (ta'lil) ispat edilmek istenen şeye uymamaktadır; çünkü onunla sabit olan, bu durumda, âlemin bir yapıcısı olduğunu ispat etmekten âciz olunacağının gerekeceğidir, yoksa âlemin bir yapıcısız olabilmesinin lâzım geleceği değildir. Bu iki lâzım gelecek şey arasındaki fark, yazar için gizli olsa da, insaf sahibi biri için açıktır.

Dedi: ...(bu iddiaya verilecek) cevap şudur:...

Diyorum: "Kitâb al-Zuhr" yazarı diyor ki: "Cevabımız şudur: Bu söz konusu failin bir tercih ettiriciye muhtaç olduğu şıkkını kabul ederiz. Ancak bu tercih ettirici -ki âlemi varlığa getirmekle ilgili hikmet ve maslahatların ezelî bilgisidir- ezelîdir. Dolayısı ile başka bir tercih ettiriciye muhtaç değildir. Çünkü bizce tercih ettiriciye ihtiyacın nedeni, "zamanda varlığa geliş"tir, "mücerret imkân" değildir".

Bu cevaptaki doğru yoldan sapma gizli değil; çünkü bu cevapta "ezelî mümkün"ün, başkasından istiğna edebileceği iddiası var. Oysa başkasından istiğna etme, ancak "zorunlu olan"ın özelliklerindendir. O zaman, bu söz konusu şeyin imkânının "zorunlu" olması gerekir. Başkasına ihtiyacın nedeninin zamanda varlığa geliş olduğunu iddia edenler, bu iddiayı "ezelî mümkün"ün varlığını reddettikleri için ileri sürebilmişlerdir. Eğer onun varlığını kabul etmiş olsalardı, zamanda varlığa gelmeyen imkânın başkasına muhtaç olmadığını söylemek, onlar için kolay olmazdı. Çünkü yukarıda bunun yanlışlığını gördün. Bu en ufak bir temyiz yetisi olan için gizli değildir[20]

Dedi: ...çünkü bu tercih ettiricinin...(irâde olması) caizdir...

Diyorum: Burada duralım; çünkü bu sözün burada yeri yoktur.

---

(20) Gazali öncesi kelâmcılar ve Gazali'ye göre, bir müessire, nedene muhtaç olan, zamanda varlığa gelendir. Bundan dolayı ezelî olan bir şey, bir meüssir, neden gerektirmez. Nitekim Tanrı'nın, özüne zait sıfatları olamıyacağı, çünkü Tanrı'nın özüne zait bir sıfatı olsaydı, bu sıfatın, özüne tâbi olacağını, bu özün bu sıfatın nedeni, bu sıfatın bir eser olacağını, dolayısı ile varlığı zorunlu olmaktan çıkacağını ileri süren filozoflara karşı, Gazali şu cevabı verir: Eğer bu sıfatlar, zamanda varlığa gelen şeyler olursa, bir nedene, müessire muhtaç olurlar; ama onların Tanrı'nın özü ile birlikte olarak ezelî oldukları kabul edildiği takdirde, bir nedene, müessire ihtiyaç göstermezler. (Bkz: burada: 434.) Gazali yine bundan ötürü, filozofların, kendi sistemlerinde bir Tanrı'nın varlığını kabul etmelerini temellendirilmemiş, tutarsız, hatta sahte bir şey olarak görmektedir. Çünkü ona göre filozoflar âlemin ezeli olduğunu kabul ettiklerine göre, onun bir nedeni olması gerektiğini ileri süremezler. Çünkü ezeli olan, yani hiç bir zaman için var olmamazlık durumunda olmamış olan bir şeyin varlığa getirilmesi anlayışı çelişik, tutarsız bir iddiadır.(Bkz: burada: 388.)

Buna karşılık filozofların Gazali'ninkinden tamamen farklı bir ilke kabul ederek bu sonucu gitmiş oldukları görülmektedir: Filozoflara göre bir nedene, müessire ihtiyaç gösteren, sadece zamanda varlığa geliş değil, aynı zamanda imkândır; yani mümkün bir şey, mümkün olduğu için, varlığa gelmekte zorunlu olarak bir nedene, müessire ihtiyaç gösterir; bunda onun zamanda varlığa gelen veya ezelî bir karakterde olmasının bir rolü yoktur. Bundan dolayı meselâ âlemin ezelî olması, onun bir nedeni olması gerektiğine aykırı değildir. Çünkü âlemin varlık imkânı ezelîdir veya âlem ezelî olarak mümkündür; işte âlemin varlığının mümkün olması, onun bir nedeni olması gerektiğine işaret eder, bu da Tanrı'dır.

İmdi Kemâl Paşa-zâde'nin bu haşiyesinde A.Tûsî'nin Gazali'nin ve eski kelâmcıların bu görüşüne katıldığını görüyoroz (Bu görüşün "eski kelâmcılar"ın görüşü olduğunu Hoca-zâde-de bize bildirmekte (bkz: s.438). burada kullandığı ifade ile de, Gazali sonrası kelâmcıların artık bu görüşü devam ettirmediklerine imâda bulunmaktadır. Nitekim kendisi de ilerde muhtelif yerlerde görüleceği üzere bu konuda filozofların görüşüne daha yakındır.) Kemâl Paşa-zâde'nin kendisinin de bu filozofların görüşüne daha yakın olduğunu görmekteyiz. Çünkü burada "zorunlu olma"yı filozoflar gibi tanımlamakta ve ezelî mümkün bir şeyin varlığı kabul edildiğinde, bu şeyin imkânının zorunlu olması gerekeceğini söylemekte, bundan ötürü böyle bir şeyin varlığının kabul edilemiyeceğine geçmektedir. Yani o, Gazali ve eski kelâmcıların bu görüşlerini kayıtlayarak hususileştirmek ihtiyacını duymaktadır. Ayrıca son sözleri de bu görüşümüzü doğrulamaktadır; çünkü buna göre, nedene ihtiyaç gösterenin mücerret imkân değil, zamanda varlığa geliş olduğunu savunanlar, ezelî bir mümkünün varlığını kabul etmezler. Çünkü eğer filozoflar gibi ezelî bir mümkünün varlığını kabul etmiş olsalardı, zamanda varlığa gelmeyen imkânın başkasına muhtaç olmadığını söylemek onlar için kolay olmazdı. Görüldüğü gibi bu sözleri ile Kemâl Paşa-zâde açık olarak Gazali ve eski kelâmcıların görüş açılarından uzaklaşmakta ve filozoflara yaklaşmaktadır.

Çünkü bu delili ileri sürenin bu "sözün kendisine nakledildiği tercih ettirici"den kastı, birinci tercih ettiricinin meydana gelmesini meydana gelmemesine tercih eden şeydir, dolayısı ile ondan önce gelir ve başlangıç yönünde teselsül gerektirir; yoksa bu cevabı verenin zannettiği gibi, bu tercih ettiricinin mümkün iki tarafından birine ait taallukunu diğerine tercih eden, öyle ki ona gelen (lâhik), dolayısı ile teselsülün bitiş yönünde olduğu şey değildir. O halde, düşünce sahibi kişilere gizli olmadığı üzere, bu cevap da doğru değildir.[21]

Dedi: ...çünkü ne özü gereği olan bir şey ortadan kalkabilir, ne de iki zıd birlikte olarak tercih edilebilir...

Diyorum: Yani o zaman bu iki mahzurdan biri gerekir; çünkü eğer Tanrı'nın irâdesi, iki zıd şeyden birine özü gereği taalluk ettikten sonra diğerine de taalluk ederse, birinci taalluk ya ortadan kalkar, ya kalkmaz; birinci durumda birinci mahzur, yani özü gereği olan bir şeyin ortadan kalkması, ikinci durumda ikinci mahzur, yani iki zıddın birlikte tercih edilmesi lâzım gelir. Burada ince bir bahis mevzuu kalmaktadır ki o da şudur: İmkânsız olan, özünün kendisini bir icâb iktizaı ile iktiza ettiği şeyin (meselâ ateşin yakmayı, feleklerin küre şeklini iktiza etmeleri gibi) ortadan kalkmasıdır; özün, kendisini bir isticâp iktizaı ile iktiza ettiği şeye gelince (meselâ suyun, seyelanı veya basit unsurların küre şeklini iktiza etmeleri gibi) bunun ortadan kalkmasında imkânsızlık yoktur. Eğer bu belirlendiyse, o zaman üzerinde konuştuğumuz Tanrı'nın irâdesinin iki eşit mümkünden birine taalluk etmesini iktiza etmesinin bu ikinci türden bir iktiza etme olması caizdir. O zaman, o birinci mahzur lâzım gelmez.[22]

Dedi: ...bu tercih edicisiz, yani müessirsiz bir tercih değildir...

Diyorum: Bu iki anlam arasında büyük bir fark mevcuttur; ikincisi, yani müessirsiz bir tercih, iki guruba göre de imkânsızdır; ama birinci, yani tercih ettiricisiz bir tercih aralarında tartışma konusudur. Eş'ariler onu caiz görürler ve varlığı üzerinde zorunluluk iddia ederler; Mu'tezile ise, onu reddeder ve imkânsız olduğu üzerinde zorunluluk iddia eder. Bunu gerek I'cî, gerekse Curcanî açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Acaib olan her ikisinin de bunu bildikleri halde, bunu reddetmek üzere ileri sürülen"Tanrı'nın fiillerinden amacı reddedenler, yani Eş'ariler, kulların fiillerinden her hangi birinin özel birhükümle belirlenmesinde (vücûb, haram, nedeb, kerâhet gibi) bunun tersini söylerler. Oysa bütün bu fiiller bu hükümlerin kendilerine taalluk etmeleri imkânı bakımından birbirlerine eşittirler" itirazını reddetmek üzere, "evet gerçekten bu onlara lâzımdır, ancak onlar bunu iltizâm etmezler, tersine cevaplarında mümkünün iki tarafından birinin bir sebep olmaksızın meydana geldiği görüşünü kabul etmek zorunda kalmak durumunda olacakları görüşünü

---

*(21) Kemâl Paşa-zâde'nin bu tip tenkitleri, değerlendirmelerine bir diğer örnek olarak burada söylediklerini de ele almak istiyoruz. Burada mesele şudur: Filozoflar, Tanrı'nın icâbla değil, kudretle fail olması faraziyesinde, bu kudretinin iki makdûrundan birine taalluk etmesinin, ona ve zıddına nisbeti eşit olacağı için bir tercih ettirici gerektirmesinin kabul edilmesi durumunda, bir tercih ettiriciler teselsülünün meydana geleceğini ileri sürmüşlerdi. Buna karşılık Hoca-zâde burada, bu durumda böyle bir teselsülün zorunlu olmayacağını, çünkü bu iki zıddan birine Tanrı'nın kudretinin taalluk etmesini belirleyen şeyin irâdesi olabileceğini söylemektedir. Kemâl Paşa-zâde burada bu tercih ettirici üzerinde durmakta ve şöyle bir şey söylemek istemektedir: Burada bir birinci tercih etme, bir ikinci tercih etme vardır; birinci tercih etme, söz konusu iki zıddan birini diğerine tercih etmedir; ikinci tercih etme ise bu tercihin nedeni olan tercih etme, başka bir dille bu tercihin tercih edilmesidir. İmdi bu ikinci tercih etmenin veya tercih ettiricinin, birinci tercih etme veya tercih ettiriciden önce gelmesi gerekir ki filozoflar da bunu söylerler. Oysa Hoca-zâde'nin bu cevabında, yani söz konusu tercih ettiricinin "irade" olması durumunda, bu ikinci tercih ettiricinin, birinci tercih ettiriciden "sonra" gelmesi gerekir; çünkü bu birinci tercihi belirleyecek olan "irade", bu durumda, bu tercihe **"gelen"** bir şeydir. Bu durumda Hoca-zâde'nin bu cevabında söz konusu teselsül, filozofların iddia ettiği gibi, "başlangıç" yönünde olmaz, "bitiş" yönünde olur.*

Görüldüğü gibi bu akıl yürütme hatalı bir akıl yürütmedir veya tamamen "nazar-ı itibare almaya" dayanan bir akıl yürütmedir. Çünkü gerek burada iki tercih etme ve tercih ettirici olduğu görüşü, gerek irade'nin birinci tercih etmeye gelen, onu belirleyen bir şey olarak ondan "sonra" geleceği görüşü, tamamen bir "nazar-ı itibare alma" meselesidir. Nitekim burada söz konusu olan tercih ettiriciler teselsülü de bir "nazar-ı itibare alma" teselsülüdür.

(22) Yani özü gereği olan bir şeyin ortadan kalkması mahzuru lâzım gelmez, çünkü bu durumda Tanrı'nın irâdesinin iki eşit mümkünden birine taalluk etmesini iktiza etmesi, özü gereği bir iktiza etme değildir.

reddetmek üzere birtakım hileler kullanırlar" demeleridir.[23] Çünkü bu "lüzûm" iddiası, tercih ettiricisiz bir tercihle, tercih edicisiz bir tercih arasındaki farkın bilincinde olunmamasına dayanmaktadır.

Dedi: ...çünkü, Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgimiz (tercih edicisiz, yani müessirsiz tercihin yanlış olduğu üzerine dayanır)...

Diyorum: Doğrusu "Tanrı'nın varlığının isbatı, tercih ettiricisiz, yani müessirsiz tercihin yanlış olduğu üzerine dayanır" demesiydi.

Dedi: ...çünkü bu konuda dayanılan esas (şudur)...

Diyorum: İmdi bu ifade, bu dayandırma (ta'lil), Tanrı'nın varlığı ile ilgili ispatların birinde, "tercih ettiricisiz bir tercihin yanlış olduğu" ilkesine de ihtiyaç duyulduğunu zannettirmektedir. Oysa böyle değildir; bundan ötürü bu dayandırmada şöyle demeliydi -çünkü bu konunuda öyle demek kâfidir- : "...burada bir varlığın olduğu şüphesizdir..." ve sonuna kadar

Dedi: ...derim ki: "(bu irâdenin taallukunun bir tercih ettirici olmaksızın meydana geldiği sözünden... kastediliyorsa)...

Diyorum: Bu itirazı yapanın sözünün doğrultusu (misak), bu birinci anlamı kastettiğini gösteriyor. Bundan ötürü böyle bir şeyde ayrım (tardid) çirkin olmaktan kurtulamaz.

Dedi: ...ikinci ihtimalde O'nun mûcib olması gerekir...

Diyorum: Bu geçişi (mülâzemet) reddedilebilir ve bunun, yazarın bunu ispat etmekte zikrettiği "...çünkü (bu irâdenin icâbla taallukundan ötürü failden çıkan fiil vâcibse), fiilde bulunmamak diye bir şey tasavvur edilemez..." sözleriyle açıkladığı üzere, Tanrı'nın irâdesinin arkasından fiilin vâcib olmasına dayandığını, bunun ise henüz ispat edilmemiş olduğunu, dolayısı ile onu ilzâmî bir delil olarak ileri sürmeye mahal olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Tanrı'da kudret ve ihtiyârı kabul edenler, bu söz konusu vücûbu ileri sürmezler, tersine "tercih"le yetinirler. İmâm Râzî, "Al Matalib al Aliya"da şöyle demektedir: "Kelâmcıların bu konuda iki görüşleri vardır; onlardan bir kısmı, tercih ettiricisiz bir tercihin imkânsız olduğunu kabul ederler, ancak tercih ettirici hasıl olduğunda fiilin meydana gelmesinin "evlâ" olduğunu ileri sürerler; ama bu evlâ olma, onda asla bir "zorunlu olma" sınırına varmaz. Kelâmcılardan diğer bir gurub, tercih ettiricisiz tercihin imkânsız olmadığını söyler ve bununla ilgili misaller verirler: Meselâ iki kadeh sudan birini içmek, iki ekmekten birini yemek durumunda kalan kişinin durumu, bir takipten kaçan firarinin bir yol kavşağına vardığında yollardan birini seçmesindeki durumu gibi. Bu misâllerde söz konusu iki imkândan biri şüphesiz, burada bir tercih ettirici söz konusu olmadığı halde tercih edilecektir.

Ve bu kelâmcılar derler ki: "Burada Tanrı'nın iki makdûrundan birinin bir tercih ettirici söz konusu olmaksızın çıkması imkânını itiraf etmek zorunludur. Çünkü eğer onun, O'ndan çıkmasını bir tercih ettiricinin kendisine ilâve edilmesine bağlı kılarsak, daha önce bir tercih ettirici kendisine ilave edildiği durumda fiilin zorunlu olduğunu gördüğüne göre, o zaman, mûcible kadir arasında bir farkın kalmaması gerekir. Oysa bu farkın var olduğunu, zorunlu olduğunu biliyoruz. O halde "kadir"in, iki makdûrundan birini, diğerine, bir tercih ettirici söz konusu olmaksızın tercih etmesinin mümkün olduğunu kabul etmek gerekir" (sözleri buraya kadar).

Bu söylenenlerden anlaşılmaktadır ki I'ci 'nin ve kudret ve ihtiyârı kabul edenlerin görüşünü iyi anlamıyan diğerlerinin söyledikleri şey, yani Tanrı'nın ihtiyârla mûcib olması ve bunun O'na aykırı olmaması, kelâmcıların kitapları hakkındaki bilgilerinin azlığından

(23) Tercih ettiricisiz bir tercihin mümkün olduğunu ve Tanrı'nın iradesinin bir tercih ettirici olmaksızın iki mümkünden birini seçtiğini söyleyen Eş'ari'lere yapılan bu itirazın şu olduğu anlaşılmaktadır: O halde insanın fiillerinin Tanrı tarafından birbirlerinden farklı niteliklerle nitelendirilmesinin nedeni nedir? Neden Tanrı kullarının fiillerinden bazısını vacîb, bazısını haram, bazısını kerih olarak nitelendirmektedir? Demek ki bu fiillerin bu farklı niteliklerle nitelendirilmelerinin, haklarında farklı hükümler verilmelerinin bir tercih ettirici nedenleri olmak zorundadır. O halde aynı şey, Tanrı'nın fiilleri için de neden söz konusu değildir?

ve onların gayelerine iyice vakıf olmamalarından doğmuştur.

Dedi: ... dolayısı ile onda, başka bir irâdeye muhtaç olunmaz..

Diyorum: Biri "evet,onda başka bir irâdeye muhtaç olunmaz, ancak başka bir taalluk burada zorunludur; çünkü taalluk, taalluk eden şeyle, taalluk edilen şey arasında bir nisbettir. Bu nisbetin iki tarafından biri değiştiğinde, nisbetin de değişmesi zorunludur. İrâdenin muradıyla taallukundan doğan taallukunun, bu taallukun kendisi olması muhtemel değildir. Burada "kasdî" olarak isteme ile, "tâbî" olarak isteme arasında yapılan ayrımın, bu zikrettiğimiz şeyin reddedilmesinde bir faydası yoktur" diyerek ona itiraz edebilir.

Hoca-zâde'nin burada "icâbla fail olan" hakkında zikrettikleri de kabul edilemez; çünkü buna benzer konularda onlar arasında yaygın cevab, bunun itibârî şeylerde bir teselsül olduğu ve böyle bir teselsülün imkansız olmadığıdır. Ancak gerçekte bu cevap da doğruluktan uzaktır. Çünkü nedenler yönünde teselsül eden taalluklar, bunların meydana getirdiği bir silsile, kendilerini düşünmenin ortadan kalkması, kesilmesi ile, ortadan kalkan, kesilen itibarî şeylerden değildirler. Çünkü aralarında her önce gelenin sonra gelenin nedeni olmasından ötürü tabiî bir terettüp söz konusu olduğundan bu taalluklarda da "tatbik burhanı" geçerlidir.[24] Curcânî "Kitab al Muhakamat"a eklediği "talikat"inde şöyle der: "Zamanda varlığa gelen şeyleri, içinde varlığa geldikleri zamanda meydana gelmekle belirleyen (şeydeki) teselsül, imkânsızdır, isterse bu belirleyen şey, itibârî bir şey olsun. Çünkü bu cins bir teselsülün de imkânsız olduğu hakkında burhan vardır.[25]

(24) Tatbik burhanı ve sonsuz teselsülün imkânsızlığı ile ilgili olarak (Bkz: C.I, s.57 - 63.)

(25) ***"Kitab al-Muhakamât"*** *(veya tam adıyla* ***"Kitab al-Muhakamat bayn al İmam v'al Nasır"),*** *al Tantani adı ile maruf Kutb al-din al-Râzî'nin (ölümü 1364) en meşhur eseridir (Bkz: Gal II, s.271) Kutb al-din al-Razî, Kutb al-din al-Şirazî'nin talebesidir. İbni Sina'nın* ***"Al-İşârât"****ı üzerinde Fahrettin Râzî ve Nasrettin Tûsî arasında meydana gelmiş olan tartışma hakkında görüşlerini ihtiva eden bu kitabı yazmaya onu hocası teşvik etmiştir. (Bkz: İsl. Ans.Kutb al-din Al-Şirazî mad.) Bu eserin de birçok şerh ve haşiyeleri mevcuttur; Curcani'ninki bunlardan biridir. (Bkz: Gal I, s. 816)*

Eğer "biz zorunlu olarak biliyoruz ki irâdenin taallukunun nedeni, kendi kendisi olamaz; yoksa bir şeyin, kendi kendisinden önce gelmesi gerekir. O halde eğer failde, bu taallukun var olmasının bir nedeni yoksa, onun, bu taallukun meydana gelmesine ve meydana gelmemesine nisbeti eşit olur. O zaman, bu taallukun var olması veya var olmaması, failden südûr etmesi veya etmemesi birbirine eşit olur. Bu durumda, bu taalluk bu isteyenin (mûrîd) bir fiili olamaz. Çünkü akıl, zorunlu olarak, bir şeyin bir failden südur etmesi veya etmemesi imkânları birbirine eşit olduğunda, dışardan bir tercih ettirici olmaksızın, onun, ondan südûr etmesinin imkânsız olduğuna âmirdir" dersen, derim ki: **"Bu zikrettiğiniz hükmün, bütünü ile doğru olduğunu kabul etmiyoruz.** Bu ancak, bu fail icâbla fail olmuş olsaydı sözkonusu olurdu. **Fail muhtar olduğunda "zorunlu ilm"in bunun tersinin doğru olduğunu iddia etmesi imkânsız değildir.**

Çünkü, açlığı gitgide artan bir aç şahsın elleri arasına bir ekmek verilirse, şüphesiz onun bir tarafından yemeye başlayacaktır. Ama bu, bu tarafın istenmesini ve diğer taraflara tercih edilmesini gerektiren bir şeyden ötürü olmayacaktır. Eğer "biz onun, bu tarafın istenmesini gerektiren bir şeyden ötürü olmaksızın bu taraftan yemeye başlayacağı iddiasını kabul etmiyoruz; **bu tarafın istenmesinin, o şahsa daha yakın olmasından** veya kokusu daha güzel olmasından veya daha pişkin olmasından ötürü olması niçin caiz olmasın?" dersen, **derim ki "Biz zikredilen bütün bu şeylerde ekmeğin bütün taraflarının birbirlerine eşit olduklarını farzediyoruz.** O halde bu durumda ya bu söz konusu şahıs, o ekmeği herhangi bir tarafından yemeye başlamıyacak, öyle ki acından ölecektir ki bu apaçık şekilde bir saçmadır **hangi bir tarafından yemeye başlayacaktır; bu durumda ise amacımız hasıl olur.**

Bazı fazıl kişiler buna şöyle itiraz etmişlerdir: "Biz bütün tarafları bu zikrettiğimiz yakınlık, uzaklık, renk güzelliği, iyi pişmişlik veya bunlardan başka bakımlardan birbirine eşit olacak olan bir ekmeğin var olabileceğini kabul etmiyoruz. Bu nasıl olabilir? Çünkü aç

şahısla, bütün parçaları arasındaki uzaklığın tek bir uzaklık olacağı şekilde böyle bir ekmeğin varlığının farzedilmesi imkânsızdır. Bu ekmeğin kenarlarından birinin bu aç şahsın karşısından olması durumunda bu açık bir şeydir. Bu ekmeğin iki yüzünden biri, onun karşısında olduğu takdirde ise, bunun nedeni şudur: Bu durumda onunla bu ekmeğin kenarlarından her bir parça arasındaki uzaklık, dik bir açının kirişidir; onunla ekmeğin merkezi arasındaki uzaklık ise, dar bir açının kirişidir. İmdi dik açının kirişi, dar açının kirişinden daha büyüktür.[26]

Sonra yukarıda söz konusu bakımlardan ekmeğin bütün kısımlarının, taraflarının birbirlerine eşit oldukları farzedilirse -ki bu gerçekte imkânsızdır-, biz aç şahsın onun bir tarafından veya kısmından yemeye başlamıyacağını, **öyle ki acından öleceğini söyleyebiliriz.** Çünkü imkânsız bir şeyin, başka imkânsız bir şeyi gerektirmesi câizdir."

Bu fazıl kişilerin itirazları budur. **Gördüğün gibi bu itiraz, bize bir zarar vermez:** Çünkü bizim onlara cevabımız, daha önce bu öncülü[27] bütünü ile kabul etmediğimiz, onun zorunlu olduğunu reddettiğimizde tamam olmuştur. Bu zikredilen örnekte, bir tercih ettirici mevcut olmadığını ispat etmemize hacet yoktur. Gerçi bunu ispat etseydik, zorunlu olduğunu iddia ettikleri bu söz konusu küllî öncülleri ve bu hususî örnekte bir tercih ettiricinin mevcut olduğu görüşleri reddedilmiş olacaktı. Ancak bunu ispat etmemek, bizim için bir ayıp değildir. Çünkü asıl onların bu öncülü ve onun zorunlu

(26) O halde bu aç şahıs, söz konusu ekmeği, merkezine tesadüf eden bir yerden yemeye başlayacaktır, çünkü onunla bu merkez arasındaki uzaklık, ekmeğin kenarı ile kendisi arasındaki uzaklıktan daha kısadır.

(27) "Akıl, zorunlu olarak, bir şeyin bir failden südur etmesi veya etmemesi imkânları birbirine eşit olduğunda, dışardan bir tercih ettirici olmaksızın, onun ondan südûr etmesinin imkânsız olduğuna âmirdir" hükmünü kastetmektedir. (Bkz. s.59)

olduğunu ispat etmeleri gerekir. Oysa onlar bunu yapamazlar.[28]

Dedi: ...(bu zikrettiğiniz hükmün) bütünü ile ('ala kulliyatihâ) doğru olduğunu kabul etmiyoruz ...

Diyorum: Doğrusu "...mutlak olarak ('ala ıtlâkıhâ) doğru olduğunu kabul etmiyoruz.." demesiydi. Temyiz yetisine sahip biri için bu iki söz arasındaki fark gizli değildir.

Dedi: ...Fail, muhtar olduğunda (zorunlu ilmin bunun tersinin doğru olduğunu iddia etmesi) imkânsız değildir...

Diyorum: Tersine bu imkânsızdır; çünkü kelâmcılar ve filozofların çoğu, bu iddia edilen şey üzerinde ihtilâf durumundadırlar. O halde burada bu "zorunluluk" iddiası, bu iki gurubun birini cahil addetmek (tachil) demektir. Oysa münazara ilminde, üzerinde ihtilâf olan bir konuda "zorunluluk" iddiasının dinlenilmez olduğu belirlenmiştir. Bu iddianın tartışılma durumunda olmasına gelelim: Bunu İmâm Râzî "Al-Matalib Al-Aliya"da, fiilin failden çıkışının bir nedene bağlı olup olmadığı konusunu ele aldığı altıncı fasılda şöyle açıklamaktadır: "Hakikî (filozoflar), ona bağlı olduğunda uyuşma ha-

(28) Görüldüğü gibi kelâmcı ve filozof, burada ispat edilmesi mümkün olmayan, birbirine tamamen zıd olan iki prensibe bu tartışmalarının gelip dayandığının bilincindedirler. Bu prensibler tercih ettiricisiz veya yeter sebebsiz bir tercihin imkânsız olduğu prensibi ile bunun tersini iddia eden, tercih ettiricisiz bir tercihin mümkün olduğunu, bunu akıl bakımından imkânsız olmadığını, iradenin mahiyetinin böyle bir tercihte bulunmak yetisi olduğunu ileri süren prensiptir. Filozof, kelâmcıdan ile ileri sürdüğü görüşü ispatlamasını istemekte, onun nasıl mümkün olabileceğini sormakta, buna karşılık kelâmcı ise bu ileri sürdüğü şeyin neden imkânsız olacağını sormakta ve karşı ispat istemektedir; yani her iki taraf da kendi görüşünün doğru olduğunu, karşısındakinin bu görüşüne karşı olan görüşünü ispat edememesine dayanarak dolaylı olarak ispatlayabilmektedir. Bunun nedeni, yukarıda dediğimiz gibi, artık daha ilerilerine gidilemiyecek olan iki karşıt prensibte bu tartışmaların düğümlenmiş olmasıdır. Filozof, entellektüalist bir açıya yerleşerek her olayın bir "yeter sebebi" olması gerektiğini ileri sürmekte, kelâmcı ise kendisini sadece "çelişkisizlik" prensibi ile bağlı sayarak, iradenin, iki benzerden birini, bir tercih ettirici neden olmaksızın tercih etmesinin akıl bakımından mümkün bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Ama her ikisi de bu ana görüşlerini ispat edememektedirler; çünkü bunlar iki prensiptirler.

lindedirler; Mu'tezile'den Ebu Hüseyn el-Basrî de bunu iddia eder.[29] Kelâmcıların çoğu ise, ona bağlı olmadığında uyuşma halindedirler ve bunu çeşitli şekillerde göstermeye çalışırlar. "İki kadeh sudan birini içmek, iki ekmekten birini yemek veya bir yol kavşağına vardığında iki eşit yoldan birini seçmek durumunda kalan kişi, bu iki birbirine eşitten birini, şüphesiz bir tercih ettirici söz konusu olmaksızın seçer. O halde, işte burada nedeni olmayan bir fiil söz konusudur" derler. Bu görüşün tamamını verelim: İmdi iki kadehin veya iki ekmeğin birbirine eşit olması söz konusu olduğunda söz konusu şahıs, ya onlardan birini diğerine tercih edecektir veya etmeyecektir; ikinci ihtimal saçmadır, çünkü o zaman bu susuz şahsın, susuzluğunun şiddetine rağmen iki kadeh önünde olduğu ve onları almak için hiçbir engel mevcut olmadığı halde, iki kadehten hiçbirini almayacağını, dolayısı ile susuzluktan öleceğini söylemek lâzım gelir. Bunun saçma olduğu açıktır. O halde o, onlardan herhangi birini bir tercih ettiriciden ötürü olmaksızın alacak ve böylece nedensiz bir fiil meydana gelecektir. Bunu kabul etmek zorunludur".

Râzi'nin sözleri bu; eğer "burada zorunluluk iddiası dinlenilmezse, İ'cî'nin "...bunun cevabı, bu konuda zorunluluk olduğu görüşünün reddedilmesidir; ama bu zikredilen örneklerde, filozofların bu görüşlerine karşı çıkış zorunlulukladır. "sözlerinin anlamı nedir?" dersen, derim ki: "Her halde o önce, gerçek anlamda zorunluluğu, sonra cedelî anlamda zorunluluğunu kastetti. Yani o şöyle bir şey söylemek ister gibidir: Gerçi burada bir zorunluluk iddiası söz konusu olamaz; ama bu örneklerde diğer anlamda, yani cedelî anlamda bir zorunluluk olduğunu caiz görebiliriz".

Dedi: ...çünkü (açlığı gitgide artan) bir aç şahsın...

Diyorum: Bu, bir önce zikredilen görüşün senedi veya o apaçık olduğu edilen külli kaidenin cüz'i bir misalle tasvir edilmesidir, yoksa bu kaidenin ispat edilmesi değildir. Çünkü apaçıklık, ispata aykırıdır. Yukarıda İ'ci'den naklettiğimiz söz (de) bunu açıkça göstermektedir. Bundan dolayı "...eğer biz, onun, bu tarafın istenmesini gerektiren..." sözü ile zikrettiği kabul etmeme, münazara kanunu dışındadır. Çünkü o, bu zikredilenin bir ispat olmasına dayanmaktadır.

Dedi: ...açlığı gitgide artan...

Diyorum: Eğer "bu kayda hacet yoktur, çünkü burada mevcut (vaki) bir şeyin ele alınması söz konusudur; bu ise onunla, yani "açlığı gitgide artmak"la kayıtlanmış değildir. Çünkü bu aç şahıs, açlığı gitgide artmasa da o ekmeği bir tarafından yemeye başlayacaktır" dersen, derim ki:"Doğru, durum böyledir; ancak yazar bu kaydı, bir sonra zikredeceği iddianın geçerli olması için vermiştir; çünkü bu "...o halde bu durumda, ya bu söz konusu şahıs, o ekmeği herhangi bir tarafından yemeye başlamıyacak, öyle ki acından ölecektir..." iddiası bu söz konusu kayda dayanmaktadır. Hemen yukarıda verdiğimiz, İmâm Râzî'nin sözlerinden de bu açığa çıkmaktadır.

Dedi: ...elleri arasında bir ekmek verilirse...

Diyorum: Yazar, bu konuda yaygın olan "iki ekmek" örneğinden sapıyor; çünkü o "...bu aç şahsın, o iki ekmekten daha güzeli olanı veya daha iyi pişmiş olanı tercih etmesi caizdir..." denerek ileri sürülebilecek ve tartışma konusu olabilecek bir ihtimali ortadan kaldırmak istemiştir. Çünkü gerçekten iki ekmekte böyle bir farkılılık (tafâvut) mümkündür; ama bir ekmekte kısımları bakımından böyle bir farklılık nadirdir. Ancak yazarın söz konusu sapmanın bilincinde olmadığı anlaşılıyar; çünkü hemen arkadan "...bu tarafın istenmesinin o şahsa daha yakın olmasından veya kokusu daha güzel olmasından veya daha pişkin olmasından ötürü olması niçin caiz olmasın?" diyor. Oysa bu söz konusu sapma, bu söz konusu ekmeğin kısımlarının koku veya daha iyi pişmişlik bakımından birbirlerine eşit olmalarını tazammun eder.

(29) Abu 'Abd Allah Al-Hüseyin al-Basrî, X. yüzyıl mutezilîlerindendir; Basra mektebine mensubtur. Abu Haşim'in talebisidir. (Bkz: Nader, le Sys.Phi. s.45.)

Dedi: ...bu tarafın istenmesinin...

Diyorum: Doğrusu "bu taraftan yemeye başlamasının istenmesinin.."dir.

Dedi: ...o şahsa daha yakın olmasından...

Diyorum: Buna "...veya o şahsın sağına..." sözünü eklemiş olsaydı, buna vereceği cevap reddedilmiş olurdu. Böyle bir eklemeye neden ihtiyaç duyulduğu Curcânî'nin "Şarh al-Mavâkıf"ta aşağıdaki sözleriyle naklettiği şeyden ortaya çıkmaktadır: "..denebilir ki kurtuluş bakımından o iki yolun birbirlerine eşit oldukları farzedilse dahi, "tabiat", o firarinin sola isabet eden yola girmesine engeldir. Çünkü Sağ'da kuvvet daha fazladır ve topuğu üzerinde dönen bir adamda gözlendiği gibi, daha kuvvetli olan daha zayıf olanı ortadan kaldırır. İki kadeh veya iki ekmek örneğine gelince, burada o şahıs, sağına daha yakın olanı seçecektir."

İmdi o zaman, yazarın buna vereceği cevap neden reddedilebilir? Çünkü bu durumda ekmeğin bütün kenarlarının bu aç şahsın sağına yakın olmaları bakımından birbirlerine eşit olmaları mümkün değildir.

Dedi: ...derim ki: "Biz, zikredilen bütün bu şeylerde ekmeğin bütün taraflarının birbirlerine eşit olduklarını farzediyoruz..."

Diyorum: Yazar, bu cevabın geçerli olmasında ihtiyaç olunmayan bir "fazlalık" (ziyâde) getirmektedir; Bu, ekmeğin bütün taraflarının birbirlerine eşitliğini göz önüne almasıdır. Oysa bu cevabın geçerli olması için, onun iki tarafının birbirine eşit olduklarını belirtmesi yeterdi. Bundan ötürü, onun üzerinde yapılacak münakaşa, bu cevabın kendisini reddetmekte bir faydası olmayan bir münakaşa olacaktır.

Eğer "nasıl ki ekmeğin bütün taraflarının bu aç adama göre birbirlerine eşit olması imkânsızsa, aynı şekilde onun iki tarafının da ona göre birbirlerine eşit olmaları imkânsızdır" dersen, derim ki: "bu aç adama kıyasla iki tarafın birbirlerine eşit olmalarına hacet yoktur; onların, bu adamın alıcı organına göre birbirlerine eşit olmaları yeterlidir. Çünkü onların alınmasında önemli olan o adamın alıcı organına yakınlıklarıdır, yoksa göğsüne veya başka kısımlarına yakınlıkları değildir. İmdi bu eşitliğin, ekmeğin bütün kısımlarında, taraflarında mevcut olması mümkün değilse de, o iki tarafta olması mümkündür; şöyle ki onlardan birinin bir eline yakınlığı diğerinin diğer elinin yakınlığı mertebesinde olabilir".

Dedi: ...veya her hangi bir tarafından yemeye başlayacaktır, bu durumda ise amacımız hasıl olur...

Diyorum: Biri bu şıkkı kabul edebilir, ancak şöyle diyebilir: "...ekmeği muayyen bir tarafından yemeye başlamasının nedeninin, yukarıda birbirlerine eşit oldukları farzedilen bakımlardan başka bir bakım, yani başka bir tercih ettirici olması caizdir. Çünkü tercih bakımlarının bu zikredilen şeylere inhisar ettiği henüz ispat edilememiştir ; tersine, onlara inhisar etmediği açıktır" ve böylece onun amacının hasıl olduğunu reddedebilir.

Dedi: ...bazı fazıl kişiler...

Diyorum: Bu "bazı fazıl kişiler"le, o, aslında Kâtibî'yi kastediyor. Çünkü Kâtibî bu söz konusu itirazı "Şarh al-Mulahhas"da zikretmiştir.. İmâm Râzî'de "Al-Matalib al-'Aliya"de şöyle demektedir: "..biz, bu eşitlik iddiasını kabul etmiyoruz. Burada muhakkak herhangibir bakımdan bir tercih söz konusudur (meselâ o susuz şahşın, kadehi herhangi bir eliyle almasının daha kolay olması, dolayısı ile bu eli tarafındaki kadehi alması gibi)."

Sonra yine bu kitabın bir başka yerinde şöyle demektedir: "Biz o (iki ekmek veya iki kadehin) tasavvur edilebilecek bütün maslahatlar ve menfaatlar bakımından birbirlerine eşit olabileceklerini kabul etmiyoruz. Tersine, o iki şeyden birinin, o (şahsa) daha yakın

olduğunu veya alınmasının daha kolay olduğunu veya bizzat o şeyin kendisinde daha faydalı olduğunu tasavvur etmekten kaçınılmaz. Sonra belki yemek veya içmek arzusu, o şahısta pek büyüktür; o iki şeyden birini gördüğünde bu arzusu daha da büyür ve bundan ötürü, o birine karşı duyduğu arzu kuvveti bakışını, ondan öbürüne çevirmesine engel olur; dolayısı ile bu arzu öbürüne geçemez. Yani özet olarak zihnî bir tercih ettiricinin meydana gelmesi başka bir şeydir; bu tercih ettiricinin devamı (beka) başka bir şeydir; unutulduktan sonra hatırlanması yine başka bir şeydir. Üçüncünün ortadan kalkmasından birinci veya ikincinin ortadan kalkması gerekmez." Buraya kadar sözü.

İmdi bu maslahatları ve menfaatleri "tasavvur edilebilecek" olarak vasıflandırması, söz konusu tercih ettirici nedenin gerçekleşmiş (muhakkak) bir şey olmasının zorunlu olmadığına, tersine onun, yani bu tasavvur edilen şeyin gerçeğe uygun olmasa da, yani gerçekte olmasa da öyle olmasının tasavvur edilmesinin yeterli olduğuna bir işarettir. İşte bundan (Hoca-zâde'nin) daha önce cevabındaki kusur ortaya çıkmaktadır; çünkü bu cevap, tercih ettirici nedenin gerçekleşmiş bir şey olmasının zorunlu olduğuna dayanıyordu. Çünkü "..veya herhangi bir tarafından yemeye başlayacaktır, bu durumda ise amacımız hasıl olur" sözü, ancak bu takdirde tamam olur. Çünkü söz konusu tercih ettiricinin tasavvur edilebilir bir şey olmasının yeterli olması durumunda biri kalkıp diyebilir ki: "Söz konusu ekmeğin, bütün taraflarının, zikredilen bütün bu bakımlardan bir birine eşit olması, bununla beraber taraflarından birinde, gerçekte olmayan, ama olduğu tasavvur edilebilen bir tercih ettirici nedenin olması caizdir. O zaman amacınız hasıl olmaz."[30]

(30) Kemâl Paşa-zâde'nin bu ve bundan önceki haşiyelerinden, tercih ettiricisiz bir tercihin mümkün olup olmadığı, âlemde her bakımdan birbirine eşit olan iki şeyin bulunup bulunmadığı konularında Gazali sonrası kelâmında büyük tartışmalar verildiği görülmektedir. Tercih ettirici neden olarak görüldüğü gibi gerçek, farazî, fiziksel, psikolojik nedenler ileri sürülmekte, bunlar ise çeşitli tarzlarda reddedilmektedir. Bu tartışmalardan bazılarının lafzî olduklarını görmekle beraber bazılarının bu meselenin gelişmesine hizmet eden unsurlar olarak ele alınabileceği gözden kaçmamaktadır. (Bkz: C.I, s.38 - 40.)

Dedi: ... -ki bu gerçekte imkânsızdır-...

Diyorum: Doğrusu "...çünkü imkânsız bir şeyin, başka imkânsız bir şeyi gerektirmesi caizdir" sözü ile uyuşması için "...söz konusu bakımlardan ekmeğin bütün tarafları ve kısımlarının birbirlerine eşit olduklarının farzedilmesi imkânsız olmakla beraber..." demesiydi. Çünkü bu faraziyenin diğer imkânsız bir şeyi gerektirmesi, onun kendisinin kesin olarak imkânsız olduğunu kabul etmeye dayanır. Oysa yazarın zikrettiği söz, bu gerektirmenin -o faraziye imkânsız olduğu takdirde- "evlâ" yoluyla olmasını iktiza etmektedir. Bu ise yanlıştır.

Dedi: ...öyle ki acından öleceğini söyleriz...

Diyorum: Veya "yemeye başlar" deriz, ama söz konusu amacın hasıl olacağını reddederiz. Çünkü farzedilen şey imkânsız bir şeydir. Ondan ötürü lâzım gelen şeyin de imkânsız bir şey olması caizdir. Ama bu, tercih ettiricisiz bir tercihin caiz olduğuna delâlet etmez. Anla bunu; bu (Hoca-zâde'nin) zikrettiğinden daha incedir.

Dedi: ...gördüğün gibi, bu itirazı bize bir zarar vermez...

Diyorum: Bu yukarıdaki itirazı yapan, kelâmcılara, Muhtar, Kadir'de tercih ettiricisiz bir tercihin caiz olmasının zorunlu olduğu hakkındaki iddiaları açısından bir zarar vermek istememiştir ki. Tersine, o, bu itirazla söz konusu cevaptaki bozukluğu göstermek istemiştir. Bunun üzerinde düşün!.

Sonra bu küllî öncül ile (filozofların) zikrettikleri şey, birçok bakımdan nakzedilebilir. Bunlardan biri şudur: Gök küresinde farzedilen bütün noktaların, mahiyetleri bakımından birbirlerine eşit oldukları şüphesizdir. Aynı şekilde onda farzedilen bütün daireler de mahiyetleri bakımından birbirlerine eşittirler. Onda farzedilen bütün doğruların durumu da böyledir. O halde bütün diğer noktalar bir yana onda muayyen iki noktanın "kutuplar" olarak, bütün

diğer daireler bir yana muayyen bir dairenin "ekliptik" olarak, bütün diğer doğrular bir yana muayyen bir doğrunun "mihver" olarak belirlenmesi, **hareket ettirici failin** birbirine eşit şeylerden birini diğerine bir tercih ettirici söz konusu olmaksızın tercih etmesinden başka nedir ki?

Bunlardan bir diğeri şudur: Göğün hareketinde, **gök kürelerinin bütün cihetlere ve sürat bakımından farklı bütün hareketlere göre nisbetlerinin** birbirlerine eşit olduğuna şüphe yoktur. Buna rağmen bu kürelerden her birinin diğer bütün hareketler bir yana muayyen bir süratteki bir hareketle, diğer bütün cihetler bir yana muayyen bir cihette hareket etmekle belirlenmesi, hareket ettirici failin, **kısımları birbirlerine eşit şeylerden birini** diğerine bir belirleyici (muhassis) olmaksızın tercih etmesinden başka nedir?

Bunlardan bir diğeri şudur: Dünyayı merkez alan kürelerle, onu merkez almayan episiklerin her birinin parçaları birbirine benzerdir. **Yıldızların her birinin de durumu böyledir.** Buna rağmen gök cisimleri, eğer episikl üzerinde iseler (gezegenler ve ay gibi) onun muayyen bir yerinde, eğer dünyayı merkez alan küre üzerinde iseler (güneş ve diğer sabit yıldızlar gibi) onun muayyen bir yerinde olmakla belirlenmişlerdir. **Sonra aynı şekilde bu episiklerin her biri de** üzerinde bulundukları kürenin muayyen bir yerinde olmakla belirlenmişlerdir. Sonra aynı şekilde gök küresinin bütün tarafları, **kürenin basit olmasından ötürü,** mahiyet bakımından birbirlerine eşit oldukları halde, muayyen bir tarafı apoje, diğer tarafı perije olarak belirlenmiştir. **İşte bütün bunlar, Tanrı**'nın birbirine eşit şeylerden birini bir tercih ettirici olmaksızın diğerine **tercih etmesidir.**[31]

---

*(31) Bu "nakz", aslında Gazali tarafından ileri sürülmüştür; yalnız Hoca zâde Gazali'nin bu nakzinin sınırlarını genişletmektedir. Çünkü Gazali **"Tehafüt"**ünde bununla ilgili olarak iki noktayı nazarı itibare almış ve filozofları "ilzâm" etmeye çalışmıştır: Bunlar gök kürelerinin hareketlerinin yönleri ve gök feleklerinin kutuplarının yerleri, noktalarıdır. Gazali'ye göre filozoflar, gerek gök kürelerinin farklı yönlerde harekette bulunmalarının, gerekse gök kürelerinde mevcut olan ve birbirlerine mahiyet bakımından özdeş olan bütün noktalar içinde iki noktanın kutuplar olarak belirlenmelerinin bir tercih ettirici nedeni olduğunu gösteremezler, dolayısı ile hiç olmazsa bunlarla ilgili olarak tercih ettiricisiz bir tercihin varlığını kabul etmek zorundadırlar. (Bkz: Aver. **Tahâf,** I, s.24).*

Filozoflar bu itirazlara şöyle cevap verirler: Bütün bu zikredilen durumların hiç birinde eşit şeylerden birinin diğerlerine bir tercih ettirici mevcut olmaksızın tercih edilmesinin söz konusu olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü bütün diğer noktalar bir yana muayyen iki noktanın kutuplar olarak, bütün diğer daireler bir yana muayyen bir dairenin ekliptik olarak, bütün diğer doğrular bir yana muayyen bir doğrunun mihver olarak belirlenmesi, göksel hareketin "hususiyet"inden ileri gelir. Çünkü gök küresinin muayyen hareketinin iki kutup bu noktalarda, ekliptik bu muayyen dairede, mihver bu muayyen doğruda olmadıkça meydana gelmesi mümkün değildir. **Göksel hareketin "hususiyet"i şu üç şeyden ötürü olabilir: Ya gök kürelerin her birinin maddesi** ancak bu muayyen sürat ve muayyen cihetteki hususî hareketi kabul edebilir veya diğer cihetlerde diğer çeşit hareketleri de kabul etse dahi ay altı âlemi için "tanrısal İnâyet" ancak bu hususî hareketle meydana gelebilir veya her gök küresinin arzusu olan mücerret cevherine benzemek arzusu ancak bu hareketle gerçekleşebilir.

Yıldızların, apojelerin, perijelerin, episiklerin gök küresinin muayyen bir yerinde bulunmakla belirlenmelerine gelince, bu itiraz ancak merkezi âlemin merkezi olan kürenin önce meydana geldiğini, sonra onda eksantrik kürenin dış yüzeyinin bu kürenin en dış kısmı ile birleşip (bir noktada) apoje, en aşağı kısmı ile bir noktada birleşip perije noktalarını meydana getirdiğini, sonra eksantrik kürede episiklin meydana geldiğini, sonra bunda yıldızın içine çakılacağı boşluğun, sonra yıldızın meydana geldiğini söyleseydik söz konusu olurdu. Oysa biz bunu iddia etmiyoruz. Tersine biz dünyayı merkez olarak alan kürenin, eksantrik kürenin, episiklin ve yıldızların hep birlikte ve bir defada meydana geldiklerini söylüyoruz. Bundan dolayı bu şeylerin, o yerlerinde meydana gelmeleri gerekir. Bu söz konusu şeyler bu hususî tarzda meydana geldikleri için, durumlarının değişmesi imkânsızdır. Yoksa gökte "hark" söz konusu olur. Bu ise imkânsızdır.

Filozofların söyledikleri bunlar. İlerde, gök kürelerinin hareketinin zikredilen üç şeyden ötürü hususî bir tarzda olmasıyla ilgili söz-

lerin çürütülmesini göreceksin. Böylece ilk iki itirazımıza vermiş oldukları cevap çürütülmüş olacaktır. **Üçüncü itirazımıza vermiş oldukları cevaba gelince, gerçekten zayıf bir cevaptır.** Çünkü söz konusu şeylerin birlikte olarak meydana gelişleri, tercih ettiricisiz bir tercihi ortadan kaldırmaz. Çünkü dünyayı merkeze alan kürenin, eksantrik kürenin onun muayyen bir tarafına meyledecek bir tarzda meydana gelişi, eksantrik kürenin meylinin diğer bir tarafına olacak bir tarzda meydana gelişi gibidir. Aynı şekilde eksantrik kürenin, episikllin bu tarafında olacak şekilde meydana gelişi, episikllin öbür tarafında olacak şekilde meydana gelişi gibidir. Aynı şekilde episikllin, yıldızların bu tarafında olacak şekilde meydana gelişi, yıldızların öbür tarafında olacak şekilde meydana gelişi gibidir. Bundan ötürü söz konusu şeylerden her birinin bu tarzda meydana gelişi, Tanrı'nın eşit şeylerden birini diğerine tercih etmesi demektir.

Dedi: ...hareket ettirici failin...

Diyorum: Eğer yazar "...failin" sözü ile yetinip, onu "hareket ettirici" olarak vasıflandırmaya kalkmasaydı, daha iyi olurdu: Çünkü henüz bu zikredilen şeylerde tercih ettirici failin "hareket ettirici" olduğu ispat edilmemiştir.

Dedi: ...gök kürelerinin bütün cihetlere... bütün hareketlere göre nisbetlerinin...

Diyorum: Bu söz, cihetleri sınırlayan en dış kürede (muhaddid al-cihât) geçerli değildir: Çünkü onda cihetler çokluğu yoktur; daha doğrusu ona nisbetle cihet yoktur. Oysa burada tercihe ihtiyaç, onda cihetin var olmasına ve çok olmasına dayanmaktadır.(32) İmâm

(32) Bu küre, sabit yıldızlar küresinin dışındaki küredir, çünkü hemen iki sonraki haşiyede geçeceği üzere, F.Râzi, bu kürede yıldızlar bulunmadığını söylemektedir. Fârâbî On Akıl teorisinde, ay-üstü âleminde dokuz küre olduğunu iddia etmiştir. Aslında Fârâbî'nin kabul etmiş olduğu Aristoteles-Eudoksos'çu ortak merkezli küreler sisteminde esas olarak yedi gezegen ve bir sabit yıldızlar küresi mevcuttur. İşte Fârâbî bunlara, sabit yıldızlar küresinin dışında olduğunu ve kendisinde yıldız bulunmadığını söylediği bir dokuzuncu küre ilâve etmektedir. Bunun nedeni de Batlamyos'un bununla ilgili olarak yaptığı tecrübelerini ve görüşlerini nazar-ı itibare almasıdır. (Bkz: Madk. ***la Place,*** *s.90).*

Râzi "Kitab al-Muhassal"de şöyle der: "Filozoflar, âlemin dışında bir tarafın diğer bir taraftan ayrılmadığı konusunda ısrar ederler ve burada böyle bir ayrımı yapanın muhayyile olduğunu, bunun aklın işi olmadığını, muhayyilenin hükümlerinin ise kabul edilebilir olmadığını söylerler." (buraya kadar sözü) O halde (Hoca-zâde'nin) "...buna rağmen bu kürelerden her birinin...muayyen bir cihette hareket etmekle belirlenmesi..." sözü üzerinde durulmalıdır.

Dedi: ...kısımları birbirine eşit şeylerden birini...

Diyorum: Burada bu şeylerin kısımlarının birbirine eşit olması meselesini ele almasının hiç yeri olmadığı açıktır.

Dedi: ...Bunlardan bir diğeri şudur...

Diyorum: Bu itirazı anlatırken sözü uzattı; aslında şunu demesi kâfiydi: "Yıldızlar, gök kürelerinin muayyen yerlerinde bulunurlar. İmdi bu kürelerin farzedilen bütün noktaları birbirine benzerdirler. Onlardan birisinin yıldızın yeri olarak belirlenmesi, eşit şeylerden birinin diğerine bir tercih ettirici olmaksızın tercih edilmesi demektir."

İmâm Râzî "Al-Matalib Al-Aliya"da, bu itiraza cevap olarak şunları söylemektedir: "Filozofların gök küresinin basitliği hakkında zikrettikleri delil, cihetleri sınırlayan en dış küreye aittir. Bunda ise yıldız yoktur." Râzî sanki filozofların gök küresinin basit olduğu hakkındaki iddialarının en dış küreye inhisar ettiğini ileri sürmektedir. Yoksa bu iddianın genelleştirilmesi, söz konusu mahzur için yeterlidir.

Dedi: ...yıldızların her birinin de durumu böyledir...

Diyorum: Bu söz konusu nakzi anlatırken yıldızların da durumunu ele almakla (Hoca-zâde) iyi yapmadı: Çünkü bununla "yıldızların tabiat bakımından birbirlerinden farklı olmaları, bu nakzi reddetmek için kafidir. Çünkü her yıldızın, küresinin muayyen bir yerinde bu-

lunmakla belirlenmesinin, bu yıldızın tabiatına istinat etmesi caizdir. Gök küresinin basit olması buna aykırı değildir" cevabının kapısını açmış oldu.

Dedi: ...Sonra aynı şekilde bu episikllerin her biri de...

Diyorum: Filozoflardan biri buna şöyle cevap vermiştir: "Bu söz konusu farklılık, bir tek tabiata dayanmaz, tersine bir çok sûrete dayanır. Çünkü gök küresinde, önce onun küresel şeklini gerektiren bir nev'î sûret meydana gelmiş, bununla bir diğer sûret birleşmiştir. Bu ikinci sûretten, ona yıldız veya episikl veya eksantrik bakımından ait olan ikinci bir küre çıkmıştır. O halde bu söz konusu farklılığın, bu zikredilen sûretlerin farklılığına istinat etmesi caizdir.

"Farklı sûretlerin hulûlu, ancak maddelerin farklı olmasından veya bir tek maddede istidatların farklı olmasından ileri gelebilir; oysa gök küresinde bunlar tasavvur edilemez" denemez, çünkü biz deriz ki: "Bu inhisarı kabul etmiyoruz: Çünkü sûretlerin farklılığının kabul edene, yani maddeye ait olan şeylere dayanması caiz olduğu gibi, basit şeylerden birinde bunun faile ait olan nedenlere dayanması da caizdir."

Ancak bu söylediğimize karşı "o zaman iki nev'î sûretin yıldızlarda, episiklde ve eksantrikte birleşmesi lâzım gelir, bu ise imkânsızdır. Ayrıca gök küresinde iki sûret mevcut olduğunda, onda bir kuvvetler ve tabiatlar terkibi meydana gelmiş olur: O zaman, gök küresi basit olmaz. Ayrıca eğer gök küresine farklı fiillerin kaynağı olan bir çok sûretin gelip onunla birleşmesi caizse, bunun diğer basit varlıklarda olması da caiz olur. O zaman gök küresinin küre şeklinde olması gerekmez" denebilir. Bu itirazda birinci olarak ileri sürülen şey, bunun imkânsız olmadığı ileri sürülerek def edilebilir. Çünkü unsurların sûretleri, (bu unsurlar) birbirleriyle birleştiklerinde ortadan kalkmazlar, devam ederler. Oysa bu durumda bu birleşik varlığa ayrı bir nev'î sûret girmiştir ve bu nev'î sûret bu varlığın bütün parçalarına dağılmıştır -ki bu parçalar, unsurlardır.- İşte bu durumda her bir unsurda iki nev'î sûret mevcut olmuş olur.

Bu itirazda ikinci olarak ileri sürülen şey, şöyle def edilebilir; "kuvvetler terkibi" demek, cismin bir parçasında bir kuvvetin, diğer bir parçasında diğer bir kuvvetin olması, öyle ki cismin iki parçası olduğunda iki kuvveti olması demektir. Gök küresinde ise durum böyle değildir. Çünkü onda birinci sûret, onun bütününe sirayet etmiş, ikinci sûret ise bir kısmına mahsus olmuştur.

Bu itirazda üçüncü olarak ileri sürülen şey ise şöyle reddedilebilir: Basit olanda farzedilen her sûret, bir tek madde üzerinde tesirde bulunan tek bir kuvvettir. Bundan ötürü o, ancak dairevi bir şekil gerektirir.

Bu konuda Curcani'nin bilgisinin bütünü bu. Bize gelince, biz Nasrettin Tûsî'nın yardımı ile diyoruz ki: Curcani'nin "...bununla bir diğer sûret birleşmiştir. Bu ikinci sûretten...ikinci bir küre çıkmıştır..." sözü yanlıştır. Çünkü filozoflara göre gök küresinin maddesi, "hark" ve "iltiyam"a müsait değildir. Dolayısı ile söz konusu "çıkma"mümkün değildir. Filozofların ilkelerine uygun olan, gök küresinin, içindeki yıldızlar, episikl ve eksantrik ile birlikte varlığa getirilmiş olduğudur. "Farklı fiillerin kaynağı ödevini görecek bir çok sûretler" görüşü, bu sûretlerin bazısının diğerlerinden sonra varlığa getirilmesini gerektirmez; bu açık bir şeydir. Sonra Curcani'nin bu zikrettiğinin gerektirdiği şey, yıldızların gök kürelerinin parçalarından olmasıdır; bu ise üzerinde bir delil olması şöyle dursun, bir "şüphe' nin dahi mevcut olmadığı bir şeydir. Ayrıca bu iddianın nedeni yoktur. Çünkü ne astronominin, ne diğer ilimlerin meselelerinde buna bağlı olan bir şey yoktur. Oysa yıldızlarda iki nev'î sûretin birleşmezi lâzım geldiği görüşü buna dayanmaktadır.

Sonra Curcani'nin "...unsurların sûretleri, bu unsurlar birbirleri ile birleştiklerinde ortadan kalkmazlar, devam ederler..." sözü şöyle reddedilebilir: "O zaman mürekkep varlıklardan birinin, kendisini meydana getiren basit unsurların nevî'leri bakımından ezelî olduklarını söylemeksizin, nevî bakımından ezelî olduğunu iddia etmek güç bir şey olur. Çünkü unsurların sûretlerinin, bu unsurlar birbirleriyle birleştiklerinde ortadan kalkmamalarının gerektirdiği şey, bu mürekkep varlığın asla basitlerinin suretleri kendisinde bulun-

maksızın mevcut olamaması, mevcut olamıyacağıdır. O zaman, mürekkep bir şeyin nev'inin ezelîliğinden, içindeki unsurların nev'î sûretleri bakımından ezelîlikleri gerekir. Oysa filozoflar unsurların cinsleri, insan gibi bazı mürekkeplerin nev'ileri bakımından ezelî olduğunu söylerler."(33)

(Curcânî'nin) "...basit olanda farzedilen her sûret, bir tek madde üzerinde tesirde bulunan tek bir kuvvettir. Bundan ötürü ancak dairevî bir şekil gerektirir.." sözü şöyle reddedilebilir: "Bu sözle bu kuvvetlerin her birinin, diğerlerinden münferit olarak ancak dairevî bir şekil gerektireceği kastediliyorsa, bunu kabul ederiz; ancak bunun, zikredilen şeyi def etmekte bir faydası yoktur: Çünkü bu kuvvetlerden birinin diğerlerinden münferit olarak ancak dairevî bir şekil gerektirmesi, ama onların birlikte olarak dairevî olmayan bir başka şekil gerektirmeleri caizdir. Eğer o sözle, bu kuvvetlerin herbirinin ister diğerlerinden münferit olarak, ister diğerleriyle birleşik olarak ancak dairevî bir şekil gerektireceği kastediliyorsa, bunu kabul etmeyiz. Bir tek failin, bir tek kabul eden (maddede) farklı fiiller meydana getiremiyeceğini söylemenin bu itirazımızı def etmekte bir faydası yoktur; bu açıktır."

Dedi: ...kürenin basit olmasından ötürü...

Diyorum: Burada duralım: Çünkü basitlik, tarafların birbirine eşit olmalarını gerektirmez. Çünkü basit olanın küreselliği gerektirmesi, istîcâbladır, icâbla değil. Bundan ötürü de daha önce gösterdiğimiz üzere unsurî basitler küresel değildirler. "Gök küreleri "hark" ve "iltiyâm"ı kabul etmezler, dolayısı ile onların, taraflarının birbir-

(33) Hoca-zâde'nin âlemin ezelîliği meselesinin başlarında söyleyeceği üzere (bkz: burada s.86). filozoflara göre, unsurlar, nev'ileri bakımından değil, cinsleri bakımından ezelîdirler; başka bir deyişle unsurların nev'î sûretleri, cinsleri itibarı ile ezelîdir. Yani unsurların maddesi herhangi bir unsurun nev'î suretinden yoksun kalamaz ama bu herhangi bir unsurun nev'î sureti ile ezelî olmasını gerektirmez; çünkü bu nev'î sûretler kendilerini kabul eden maddede, birbirlerinin yerine geçerler. Böylece unsurların nev'î sûretleri, cinsleri itibarı ile ezeli olur. Ama insan gibi, daha doğrusu "insanlık" gibi mahiyetler , nev'î sûretleri itibarı ile ezelîdirler.

lerine eşit olmalarının gerektirdiği durumdan çıkmaları mümkün olamaz" **denemez, çünkü biz deriz ki: "Bu söz konusu "hark" ve "iltiyâm" ancak eğer gök küreleri önce tarafları birbirlerine eşit olarak yaratılmış, sonra bu durumdan çıkmış olsalardı lâzım gelirdi.** Eğer onlar önceden, tarafları birbirlerine eşit olmayarak yaratılmış, sonra bu durumdan çıkmış iseler, bu mahzur lâzım gelmez."

Dedi: ...(işte bütün bunlar) Tanrı'nın...tercih etmesidir...

Diyorum: İmâm Râzî, "Al-Matalib Al-Aliya"da şöyle demektedir: "Gök küresinin bedeninin terkibinin ancak bir Akıl veya Nefs'ten çıktığını ve onun farklı şartlardan ötürü farklı irâdeleri kabul ettiğini söylemek imkânsız değildir. Tanrı'ya gelince, O, değişen sıfatları kabul edemez. Böylece aradaki fark ortaya çıkar."

Dedi: ...Göksel hareketin hususiyeti, şu üç şeyden ötürü olabilir...

Diyorum: Burada yazar, ispat edilmesi mümkün olmayan, ayrıca ona ihtiyaç da olmayan bir görüşü benimsemektedir. Önce birinci söylediğimizi ortaya koyalım: Göksel hareketin hususiyetinin münhasıran söz konusu üç şeyden ileri geldiği üzerinde bir delil şöyle dursun, en ufak bir şüphe dahi yoktur. Tersine, burada aklın yanlış olduğuna hükmettiği bir iddia söz konusudur. Çünkü burada "Al-Muhakamat"ta zikredilmiş olan diğer bir ihtimal, yani söz konusu farklılığın, gök kürelerinin Nefslerinin kuvvet veya zayıflık bakımından birbirlerinden farklı olmasından ileri gelmesi ihtimali mevcuttur. Sonra ikinci olarak, yazarın "hareketin hususiyeti şundan veya şundan veya şundan ileri gelebilir" demesi yeterdi.

Dedi: ...ya gök kürelerinin her birinin maddesi...

Diyorum: Eğer "gök kürelerinin hareketlerinin farklılığı, bu kürelerin tabiatlarına veya maddelerine istinat ettirilirse, gök kürelerin hareketlerinin irâdi olmaması, tabiî olması gerekir. Oysa bunun yanlış olduğu ilgili yerinde ortaya konmuştur" denirse, biz deriz ki: "Bunu kabul etmiyoruz: Çünkü bu, ancak bu hareket onlara istinat

ettirilmiş olsaydı lâzım gelirdi. Bunu ise kabul etmiyoruz. Çünkü bu hareketin kendisinin gök küresinin Nefsinden irâde ile çıkması, ona arız olan bir hususiyetin ise başka bir şeyden ötürü olması caizdir. Meselâ biz irâdemizle hareket ederiz; ama bu hareketin yer yüzünde olması, yukarıya doğru olmaması irâdemizden ileri gelmez, bedenimizin yukarıya doğru hareket etmesinin imkânsızlığından ileri gelir."

Dedi: ...yıldızların, (apojelerin, perijelerin, episikllerin...) belirlenmelerine gelince...

Diyorum: Bunun "Al-Matalib Al-Aliya"dekine uygun olarak anlatımı şöyledir: "Filozoflar, önce gök küresinde bir çukur (tacvif) hasıl olmuş, sonra onda yıldız meydana gelmiştir demezler. Çünkü bu, gök küresinde "hark" ve "iltiyâm" gerektirir; tersine onlar, yıldızın küresi ile birlikte meydana gelmiş olduğunu söylerler. Şu halde gök küresi, yıldızın kendisinde meydana gelmesinden önce meydana gelmemiştir ki bu yıldızın burada meydana gelişinin, başka bir yerinde meydana gelişinden evlâ olmadığı itirazı ileri sürülebilsin. Yıldızla, gök küresinin birlikte meydana gelmiş oldukları sabit olduğu ve bundan ötürü yıldızın, bu muayyen yerden başka bir yere gitmesi imkânsız olduğu için -çünkü onun başka bir yere gitmesini caiz görmek, "hark" ve "iltiyâm"ı caiz görmek demektir bu ise imkânsızdır- bu yıldız, gök küresinin bu muayyen yerinde daimî olarak kalır" (sözü buraya kadar).

İmdi bu açıklamadan ortaya çıkmıştır ki bu cevapta (Hoca zâde'nin) zannettiği gibi bir "zayıflık" (rakâkat) mevcut değildir. Çünkü bu cevapla söz konusu tarzdaki nakz, def edilmiş olur. Olsa olsa bu nakzi yapanın ileri sürdüğü şeyler, güçlükler bununla bitmez denebilir: Çünkü bu nakzi yapanın geri dönüp, nakzini başka bir tarzda, yani yazarın daha sonra zikrettiği tarzda yapması mümkündür. Ama bu cevap, insaf sahibine gizli olmadığı üzere, "zayıflık"la vasıflandırılamaz.

Sonra bu cevabı verenin, bu ikinci nakze başka bir tarzda cevap

vermesi de mümkündür; bunu anlatalım: Yıldızların, gök kürelerinin muayyen yerlerinde bulunmakla belirlenmelerini ele alalım: Yıldızın yeri gök küresinde, yıldız onda meydana gelmeden önce belirli (muayyen) değildir ki bir tercih ettirici talep eden bu söz konusu nakze mahal olsun. Tersine, bu yer, bu yıldız orada meydana geldiği için belirlenmiştir. Episikllerin, apojelerin, perijelerin durumlarını da bununla karşılaştırarak anlayabilirsin.

Ancak bu cevap da bu meseleyi kesici, sona erdirici bir cevap değildir: Çünkü o nakzi yapan, geri dönüp "yer"ler yerine "taraf"ları (cânib) zikredebilir ve böylece söz konusu nakzini yeni baştan kurabilir. Çünkü yıldızların yerleri, yıldızlar orada husule gelmeden önce belirli değildirler denebilirse de gök kürelerin taraflarının gök küresinden önce belirlenmiş olduğu şüphesizdir. Görüldüğü gibi bu, bu nakzi ileri sürmek için yeterlidir.

Ancak burada başka bir şey kalmaktadır ki o da şudur: Yıldızlarla ilgili olarak yapılan bu nakz, iki bakımdandır. Bunlardan biri onların yerleri bakımından yapılan nakzdir -ki bu yukarıda zikredilendir,- diğeri ise büyüklükleri ile ilgili olarak yapılan nakzdir. İ'cî, bu ikisini "Kitab al-Mavâkıf"ta birleştirmiştir. Curcâni'nin bu eserin şerhindeki anlatımına uygun olarak bunu da şöyle anlatabiliriz: "İçinde yıldız olan gök kürelerinde, bu yıldızların içlerinde oldukları çukurlar mevcuttur. Bu çukurların büyüklükleri birbirlerinden farklıdırlar. Çünkü onlar, kendilerine meyleden kadr'leri farklı olan bu yıldızların büyüklüklerine müsavidirler; bu çukurların yerleri de birbirlerinden farklıdır: Çünkü bu çukurlar kürelerinin şu yeri yerine bu yerinde, yani bu tarafında bulunurlar."

Şimdi, yukarıda zikredilen cevap, ancak ikinci kısmı, yani yıldızların yerleri ile ilgili olarak yapılan nakzi ortadan kaldırır, birinci kısımla ilgili nakzi ortadan kaldırmaz. Bütün bu itirazları, nakzleri kesin olarak ortadan kaldıracak cevap şudur: Gök küresinin muayyen hususî durumunun, ondaki yıldızların, episikllerin ve başkalarının hususî durumlarının, âlemin bu en mükemmel tarzda var olması üzerinde tam bir rolleri vardır. Bu en mükemmel tarzın Tanrı tara-

fından tasavvur edilişine, O'nun inâyeti denir. Filozoflara göre bu en mükemmel düzenin, bu inâyet aracılığı ile Tanrı'nın özünün bir gerektirmesi (mukteza) olduğunu daha önce gördün. İmdi bu mükemmel düzeni gerektirmesinin, ancak bunda tam bir rolü olan şeyi gerektirmesiyle gerçekleşebileceği açıktır. O halde gök küresinin durumu veya ondaki diğer şeyler, zorunlu olarak, Tanrı'nın özünün gerektirdiği şeylerdir. Bu durumda bu, yani söz konusu durumun en mükemmel şeylerin kendisine bağlı olduğu şeylerden olması, bu durumun diğer mümkün durumlara tercih edilmesi için yeterlidir. O halde şimdi ve daha önce geçen anlattıklarımızdan, İ'cî'nin "Kitab al-Mavâkıf"ta "İlâhiyyat" bahsinde "kudret"ten bahsederken söylediği "...Her yıldızın, gök küresinin muayyen bir kısmında olmakla belirlenmesi, gök küresinin basitliğine aykırıdır" sözünün yanlış bir söz olduğu ve Curcânî'nin bunu tahkikten habersiz olduğu ortaya çıkmıştır.

Dedi:... üçüncü itirazımıza vermiş oldukları cevaba gelince, gerçekten zayıf bir cevaptır...

Diyorum: Bunu, Katibî'nin "Şarh al-Mulahhas"ından almıştır. Ancak bu ibare doğru değildir. Çünkü "zayıf" ibaresi buraya uymamaktadır, çünkü (Hoca-zâde'nin) ortaya koyduğu tarzda bu cevap, "doğru" değildir. Bundan dolayı doğrusu "gerçekten zayıf bir cevaptır" yerine "doğru olmayan bir cevaptır" demesiydi.

Eğer bu zikrettiklerimizi anlamakta güçlük çeker, kalbinde vehmin vesveselerinden bir şey doğarsa onların bu konudaki delillerinden, Tanrı'nın, irâde ile fail olduğunda , bu irâdenin taalluklarının teselsülünü kabul ederek kurtulabilirsin. Yani "Tanrı'nın iki zıddan birine taalluk eden irâdesi, bir başka tercih ettiriciye muhtaçtır. Bu, ilk taalluka taalluk eden başka bir irâde taallukudur ve böylece sonsuza kadar gidilir" iddiasına karşı şöyle denebilir: "Böyle bir teselsül imkânsız değildir. **Çünkü bu, dış âlemde bir varlığı olmayan itibârî şeylerdeki bir teselsüldür."**

Eğer "biz, zorunlu olarak biliyoruz ki bir şeyi istediğimiz zaman, istediğimizi istemeyiz. Bundan ötürü bir şeyi istediğimizde, bu isteğimizin taallukunun başka bir taalluktan ötürü olmadığı açıktır" dersen derim ki: "İsteğimizde, başka bir isteğe ihtiyacımız olmaması, **isteğimizin bizden ileri gelmemesinden,** Tanrı'dan gelmesinden ötürüdür. Tanrı'nın isteğine gelince, onun, O'ndan gelmesi lâzımdır. Bundan ötürü isteğimizin bizden ileri gelmemesinden ötürü isteğimizin isteği olmamasından, Tanrı'nın isteğinin isteği olmaması lâzım gelmez.[34]

Bazan Tanrı'nın mûcîb olduğu şöyle de ispat edilmeye çalışılır: Kasıt ve irâde ile fail olanda, fiilde bulunmanın, fiilde bulunmamaya tercih edilmesi için, onu fiile iten bir şeyin (ba'is) olması zorunludur. Bu şeyin bu fail bakımından meydana gelmesinin,meydana gelmemesinden evlâ olacağı da zorunludur. Yoksa o, faili fiile iten bir şey olmaz. Çünkü fail bakımından meydana gelmesi ve meydana gelmemesi birbirine eşit olan bir şey, faili fiile iten bir şey olamaz. Bu durumda, yani böyle bir fiile iten bir şeyin mevcut olması durumunda ise, bu failin (yani Tanrı'nın) başkası ile mükemmelleşmesi (istikmâl) gerekir, bu ise imkânsızdır.

Bunun da cevabı şudur: Biz, kasıt ve irâde ile fail olanda, onu fiile iten, bu kasıt ve irâdeden başka bir şeyin var olmasının zorun-

---

(34) Hoca-zâde daha önce bu görüşü, yani irâde ile bir şeyin istenmesinde, bu istemenin de istenmesinin lâzım geleceği, böylece sonsuza kadar gidileceği görüşünü reddetmişti. (Bkz: Burada s.45). Burada ise tam tersi bir görüşü savunmaktadır. Bunun nedeni, burada yeni bir cevabı sergilemesidir. Bu cevapta, irâde ile fail olan Tanrı'nın, âlemi varlığa getirmek için bu irâdesinin tallukunun başka bir irâde taallukuna ihtiyaç göstereceği ve böylece sonsuza kadar gidileceği kabul edilmekte, ancak bu irâde taallukları itibârî şeyler olacakları için böyle şeylerden meydana gelen bir teselsülün imkânsız olmadığı söylenerek filozoflar bu şekilde, yani yeni, ayrı bir cevapla cevaplandırılmaktadır. İmdi bu cevabın esprisi içinde, yani bu cevabın geçerli olması için, bu irâde taalluklarının teselsül etmesi bir öncül olarak alındığı için, Hoca-zâde bu öncülün mümkün olduğunu göstermek için daha evvel ileri sürdüğü bir görüşe tamamen karşıt olan bir görüşü savunmak durumunda kalmaktadır: yani daha kısa bir ifade ile burada bu cevapta, Hoca-zâde, bu söz konusu irâde taalluklarının teselsül edilebileceklerini göstermek durumundadır.

İşte gerek Hoca-zâde, gerekse Kemâl Paşa-zâde'de bu, ileri sürülen cevap veya itiraza göre farklı, hatta karşıt öncülleri savunmak durumunun mevcut olması, onların bunlardan hangilerini, bulundukları duruma, açıya göre ve tartışma tekniği itibari ile değil, gerçekten benimsediklerini tesbit etmemizi güçleştirmektedir.

lu olduğunu kabul etmiyoruz. Bunu kabul etsek dahi, bu fiile iten şeyin öz konusu fail bakımından meydana gelmesinin, meydana gelmemesinden evlâ olmasının zorunlu olduğunu kabul etmiyoruz. Burada söz konusu olan **evlâ olmanın, fail bakımından değil de başkası bakımından olması niçin yeterli olmasın?** Eş'ariler bu fiile iten şeyin, fail bakımından meydana gelmesinin meydana gelmemesinden evlâ olmasının zorunlu olduğu konusunda filozoflarla uyuşma halindedirler ve bunda bir zorunluluk iddia ederler; ama bu, yukarıda filozofların ileri sürdükleri ispatta birinci öncülü reddederler.[35] **Mu'tezile'ye gelince, onlar, irâde ile fail olanda, onu fiile iten bir şeyin varlığının zorunlu olduğu konusunda filozoflarla uyuşurlar,** ancak bu şeyin bu fail bakımından "daha uygun"(evlâ) olması görüşünü reddederler[36] ve filozofların yukarıdaki ispatlarına verdikleri cevapta bununla yetinirler.

Dedi: ... çünkü bu...itibârı şeylerdeki bir teselsüldür...

Diyorum: Biri buna karşı diyebilir ki: "Evet, bu, itibâri şeylerdeki bir teselsüldür. Ancak bu şeyler aklın, kendilerini nazar-ı itibare almasına bağlı olan, öyle ki aklın kendilerini nazar-ı itibare almaktan kesilmesi ile kendileri de varlıktan kesilen itibâri şeylerden değildirler; tersine bu teselsül, ister akıl kendisini nazar-ı itibare alsın, ister almasın, âlemin dış varlıkta varlığa gelişinde zorunlu olan bir teselsüldür. Olsa olsa bu şeylerin dış âlemde mevcut şeyler olmadığı söylenebilir. Ancak bu tip şeylerdeki teselsül -özellikle başlangıç cihetinde olduğu zaman- imkânsız olduğundan şüphe edilmemesi gereken bir teselsüldür.[37] Curcani, bir ta'likatında, itibâri şeylerdeki teselsülün imkânsız olduğunu açıkça belirtmiştir. Buna daha önce dikkatini çekmiştik. Bir sonraki fasılda ise bunun tamamı verilecektir.[38]

(35) Yani "irâde ile fiilde bulunanda, onun fiilde bulunması için, fiilde bulunmasını fiilde bulunmamasına tercih ettirecek bir nedenin olmasının zorunlu olduğu" öncülünü reddederler.

(36) Yani filozofların bu söz konusu ispatlarındaki ikinci öncülü reddederler, böyle bir failin, fiilde bulunmasının kendisi için değil, bu fiilinin etkisinin üzerine gittiği şey, eseri için evlâ olacağını ileri sürerler. Kemâl Paşa-zâde bu görüşü ileride açıklayacaktır. (Bkz: Burada s.83.)

(37) Kemâl Paşa-zâde'nin bu görüşünün açıklanması ile ilgili olarak (Bkz: C.I, s.48).

Dedi: ...isteğimizin bizden ileri gelmemesinden...

Diyorum: Bununla ilgili şeyler, daha önce, birinci delilin başlarında geçti, onları hatırla.[39]

Dedi: ...bazan Tanrı'nın mûcîb olduğu şöyle de ispat edilmeye çalışılır:

Diyorum: Bu ispat da sadece Tanrı için söz konusu değildir, ay altı âlemi için bir fiilde bulunmaları caiz olmayan Mücerret Akıllar için de söz konusudur.

Dedi: ...bununda cevabı şudur: ...

Diyorum: Nasrettin Tûsî "Şarh al-Işârât"ta şöyle demektedir: "Tanrı'nın tek olduğunu kabul edenler, iki gruba ayrılırlar: Bunlardan biri, Tanrı'dan başka her şeyden, zamansal bir öncelikle yokluğun geldiğini ileri sürer. Bu gruba kelâmcılar ve diğer din sahiplerinin ekserisi girer; diğer grub, Tanrı'dan başka bazı şeylerden yokluğun ancak öz bakımından bir öncelikle önce geldiğini ileri sürerler. Bunlar filozoflardır.

Birinci gruptakiler, Tanrı'nın önce bir şeyi yaratmaksızın süre geldiğini, sonra irâdesi ile âlemi yarattığını söylerler ve âlemin, neden içinde meydana geldiği vakitte meydana gelmekle belirlenip, ondan evvel veya sonra gelen mümkün sonsuz zamanların birinde meydana gelmemiş olduğu sorusu sorulduğunda üç görüşe ayrılırlar. Bir grup, bu vaktin, varlığa geliş için belirlenmiş olduğunu ve bu belirlemenin Tanrı'nın kendisinden başka bir nedeni olduğunu

(38) Bkz: Burada s. 97-99.

(39) Bkz: Burada s.48-58

kabul eder. Bunlar, kelâmcılardan eski Mu'tezile kısmı ve onların izinden gidenlerdir. Ancak bunlar, âlemin varlığa geliş vaktinin "zorunluluk" üzere değil, "evleviyyet" üzere belirlenmiş olduğunu söylerler ve bu belirlemenin nedeni olarak âlemle ilgili, âlemin kendisine mahsus olan "maslahat"ları kabul ederler. İkinci grub, âlemin varlığa geliş vaktinin "zorunluluk" üzere belirlenmiş olduğunu söyler ve bu vakitlerden başka vakitlerde onun meydana gelmesinin imkânsız olduğunu ileri sürer. Çünkü "bu vakitten önce bir vakit yoktu" der. Bu, al Ka'bî adıyla bilinen Ebu Kasım al Balhî'nin[40] ve onun izinden gidenlerin görüşüdür. Nihayet üçüncü grup, nedenini verememekten korktukları için bu belirlemeyi reddederler ve âlemin varlığının Tanrı'dan başka bir şeyle bağlantısı olmadığını (ne bir vakitle, ne de başka bir şeyle), Tanrı'nın ise fiili hakkında sorguya çekilemiyeceğini ileri sürerler veya bu belirlemeyi kabul ederler, ama onun zorunluluğunun Tanrı'dan başka bir şeye dayandırılmasını reddederler; yani Tanrı'nın iki makdûrundan birini diğerine bir belirleyici olmaksızın tercih edip seçtiğini ileri sürerler ve bununla ilgili olarak, önünde bulunan ve kendisine her bakımdan nisbetleri eşit olan iki su dolu bardaktan birini seçme durumunda kalan susuz adam örneğini ve diğer meşhur örnekleri verirler. Bunlar, Ebu Hasan al-Eş-ârî ve onu takip eden son zamanlardaki kelâmcılardır."

Dedi: ...evlâ olmanın..başkası bakımından olması niçin yeterli olmasın?...

Diyorum: Bu, İmâm Râzi'nin "Al-Arba'in"de zikrettiği ve sonra şöyle reddettiği şeydir: "..fiilde bulunmak veya bulunmamak, Tanrı'ya nisbetle birbirlerine eşitse de O'nun başkası için fiilde bulunması, fiilde bulunmamasından daha iyidir ve Tanrı fiilde bulunmayı, kendisine daha faydalı olduğu için değil, başkasına daha faydalı olduğu için, ona bir bağış olarak tercih eder demek niçin caiz olmasın?" denemez, çünkü biz deriz ki: "Başkasına bağışta bulunmak veya

(40) Abu'l Kasım Abd Allah bin Ahmet Al Balhî, Bağdat mutezilelerinden. Al Ka'bî adı ile maruf. X. asırda yaşıyor. (Bkz: ***İsl.Ans.*** *Mutezile mad.)*

bulunmamak, eğer Tanrı'ya nisbetle birbirlerine eşit iseler, burada bir tercih imkânsızdır; eğer eşit değilseler, **başkasına bağış**, Tanrı için "daha uygun" (evlâ) olmuş olur, dolayısı ile **başkasına bağışı** O'nun mükemmelleşmesi, bunu yapmamak ise eksikliği için bir sebep olmuş olur ve söz konusu mahzur geri döner."

Dedi: ...Mu'tezile'ye gelince, onlar, ...filozoflarla uyuşurlar.

Diyorum: Bu, "Kitab al-Mavâkıf"takine uygun; "Al-Matâlib Al-Aliya"daki zikredilen anlatımına gelince, o yukarıda da naklettiğimiz üzere şudur: "..yukarıda zikredilen görüşte filozoflarla uyuşan Mu'tezile'den Ebu Hüseyin al Basrî'dir. Kelâmcıların çoğu (bu konuda) Eş'arîlerle birliktir. İleride "Kitab al-Mavâkıf" ve "Şarh al-Mavâkıf"tan vereceğimiz açıklamalarla, Basra Mu'tezilîlerinden çoğunun (bu konuda) Eş'arîlerle aynı görüşte olduğunu göreceksin.

(FİLOZOFLARIN, ÂLEMİN EZELÎ OLDUĞU HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN ÇÜRÜTÜLMESİ ÜZERİNE)

Müslüman olsun olmasın, **din ve şeriat ehli, âlemin zamanda varlığa gelmiş olduğunda uyuşurlar;** buna filozoflar karşı çıkar. Galenos'un, kendisini ölüme götürecek olan hastalığında talebelerinin birine "benim hakkımda âlemin ezelî mi, yoksa zamanda mı varlığa gelmiş olduğunu bilmediğimi yazın" dediği nakledilmektedir. **İmâm Râzî bu sözlerin,** Galenos'un doğruyu arayan insaf sahibi bir kişi olduğuna delâlet ettiğini ve bu meselenin akıllı kişilerin ekserisinin içinde kaybolduğu çok güç bir mesele olduğunu söyler.

Bil ki filozofların âlemle ve onun ezelîliği ile ilgili birçok görüşleri vardır; onların hepsini zikrederek bu meseleyi uzatmakta bir fayda yoktur. Bundan ötürü biz, onlara göre mutlak filozof ve ilk muallim olan, **onların ilki olan Aristoteles**'in görüşünü ortaya koymakla yetineceğiz. O, kendisinden önce gelen bütün filozofları reddetmiş, böylece onların görüşlerini reddetmek konusunda yükümüzü hafifletmiştir.

Aristoteles ve onu takip eden **Müslüman olduğunu iddia eden** (al-mumtamîn ilâ al-İslâm) "felâsife" ve diğerleri, âlemde mücerret ve maddî şeyler olduğunu ileri sürerler. Mücerret olanlar arasında gök kürelerinin Akılları ve Nefsleri gibi ezelî olanları vardır, insan ruhları gibi zamanda varlığa gelmiş olanları vardır; maddî olanlardan gök küreleri, maddeleri, cismî ve nev'î sûretleri, şekil ve aydınlık gibi bazı arazları -hareket ve yerleri hariç- bakımından ezelîdirler.

Unsurlara gelince; onların maddeleri, nev'îleri ile cismî sûretleri, cinsleri ile nevî sûretleri ezelîdir; şu anlamda ki unsurların maddesi, herhangi bir unsurun nev'î sûretinden yoksun kalamaz: Ancak ateşlik, havalık, suluk, topraklık özelliğinin ezelî olması gerekmez. O halde bu sûretler nev'î mahiyetleri bakımından değil, cinsleri bakımından müteşariktirler. Cinsleri, nev'ilerinin birbiri ardından gelişi ile varlık bakımından devamlı (müstamir) olur.

Dedi: ...(filozofların) âlemin ezelî olduğu hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine...

Diyorum: Bu fasılda, filozofların bu görüşlerinin çürütülmesine teşebbüs edilmediği, ancak bu görüşü ileri sürenlerin bununla ilgili delillerinin çürütülmesine çalışıldığı, bu delillerin çürütülmesinin ise bu iddia edilen şeyin kendisinin çürütülmesi için yeterli olmadığı söylenerek (yazar) reddedebilir.

Dedi: ...din ve şeriat ehli...uyuşurlar...

Diyorum: İmâm Râzî "Al-Matâlib Al-Aliya"de şöyle demektedir: "...bu, din ehlinin ekserisinin (Müslüman, Yahudî, Hıristiyan, Mecusî) görüşüdür." Nasrettin Tûsî'nin "Şarh al-İşârât"da zikrettiği şu sözler de bununla uyuşmaktadır: "...onlar, yani Tanrı'nın özü gereği tek olduğunu söyleyenler, bu konuda uyuştuktan sonra iki gruba ayrılırlar; bunlardan biri, Tanrı'dan başka her şeyden önce zamansal bir öncelikle yokluğun geldiğini iddia eder." Bunlar kelâmcılar ve diğer din ehlinin ekserisidir." Âmîdî de "Abkâr al-Afkâr"da şöyle der[1] : "...hak ehlinden olan şeriat sahiplerinin görüşü, Tanrı'dan başka her şeyin varlığının, yokluktan sonra geldiğidir. Bu konuda eski filozoflardan bir grub ve Milet, Atina ve Samiya[2] ehlinden olan

---

*(1) Al Âmidî (1156-1233), aklî ilimlerde zamanının en büyük âlimlerinden biridir. Kelâm, fıkıh, mantık, felsefeye dair yirmiden fazla eseri vardır. **"Abkâr al-Afkâr"** kelâma ait eserlerinden biridir. İ'cî **"Al-Mavâkıf"**ında özellikle bu eserden istifade etmiştir. (bkz. **İsl. ans.** Âmidî mad.)*

(2) Burada yine bir şehir veya ülke ismi olması gereken özel bir isim var: onu bu şekilde okuyabildik, fakat anlamını, neye veya nereye tekabül ettiğini çıkaramadık.

"yedi bilge"(?) (al asâtin al sab'a)[3], Tanrı'nın ilk eseri, varlıkların ondan çıkışı, mürekkep varlıkların prensipleri (usûl) bunların sayıları, durumları konusunda aralarında görüş ayrılıkları olsa da, şeriat sahipleri ile uyuşma halindedirler. Bu görüşe karşı çıkan, Aristoteles ve Yunanlılardan ve İslâmlardan onun görüşünü kabul eden (Fârâbî ve İbni Sinâ gibi) filozoflardır.

Dedi: ...İmâm Râzî bu sözlerin...

Diyorum: "Al-Matâlib al-Aliya"de bununla ilgili ibare şudur: "...bazı insanlar bunu (Galenos) için bir kınama vesilesi yaptılar ve onun bu dünyaya geldiği gibi, yani bu şeyleri öğrenmeksizin, öbür dünyaya gitiğini söylediler. Biz diyoruz ki: Bu söz, o adamın doğruyu arayan, insaf sahibi bir kişi olduğuna dair birinci delildir. Çünkü bu mesele akıllı kişilerin ekserisinin içinde kaybolduğu güç bir meseledir."

Dedi: ...onların ilki olan Aristoteles'in...

Diyorum: Aristoteles, mutlak olarak filozofların ilki değildir. Ancak onlardan "ta'lîm" erbabının ilkidir. Ayrıca o, "mutlak filozof"

(3) Kemâl Paşa-zâde'nin "yedi bilgi" diye çevirdiğimiz bu "yedi sütun" deyimi ile kimleri kastettiğini çıkaramıyoruz. Yalnız ilerde görüleceği üzere Hoca zâde bu "esâtin" kelimesini Eflâtun da içlerirde olmak üzere bir kısım Aristoteles öncesi filozoflar için kullanmaktadır (bkz: burada s.210). Hoca-zâde'ye göre bu filozoflar Aristoteles'in cisim, heyûla anlayışını kabul etmemişlerdir. Burada Kemâl Paşa-zâde de bu filozofların Milet, Atina ehlinden olduklarını ve âlemin yokluktan sonra varlığa geldiğini kabul ettiklerini söylemektedir. Yunan felsefesinde âlemin, daha doğrusu her hangi bir şeyin yokluktan varlığa gelebileceğini kabul eden hiçbir filozof yoktur (ex nihilo nihil). Kemâl Paşa-zâde'nin bu deyimle Fizikçiler'i veya onlardan bazılarını kastettiğini ve yanlış olarak onlara bu görüşü izafe etmek durumunda olduğunu söyleyebiliriz. Zaten bilindiği üzere Müslümanlar felsefî bakımdan Platon, Aristoteles ve onun şerhçilerinden başkalarının eserlerini hemen hemen hiç tercüme etmemiş oldukları gibi, Platon, Aristoteles dışındaki Yunan filozoflarını dolaylı olarak ve kusurlu bir şekilde tanımaktadırlar (bkz. Madk. ***l'Organon,*** *s. 35-36).*

diye de adlandırılamaz. Şihâb al din al Suhravardî[4] "Al Mutarahât" da şöyle demektedir: "...Felsefenin Aristoteles zamanında ortaya çıkmış olduğunu zannetmiyoruz; tersine, dünya hiçbir zaman kendini Tanrı sanan kişilerden yoksun olmamıştır."

Dedi: ...Müslüman olduğunu iddia eden...

Diyorum: "iddia eden" deyiminde, özellikle Aristoteles'i bu meselede takip etmenin hakikî Müslümanlıkla uyuşmadığına, ancak dünyevi birtakım kaygılarla Müslüman olduğunu iddia etmekle uyuşabileceğine bir işaret var.

Âlemin ezelîliği ile ilgili filozofların birkaç delilleri vardır; bunlardan birincisi -ki en kuvvetli delilleridir- şudur: **Tanrı'nın âlemi varlığa getirişinde (icâd) kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü (**mâ lâ budda minhu) 1) ezelde hasıl olmuş ise, bu varlığa getirişin de ezelde hasıl olmuş olması gerekir. Çünkü eğer bu varlığa getiriş ezelde hasıl olmamışsa, daha sonra hasıl oluşu **ya zamanda varlığa gelmiş bir şarta bağlıdır:** O zaman âlemi varlığa getirişte kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde hasıl olmamış olur, bu ise başta farzettiğimize aykırıdır: Veya böyle bir şarta bağlı değildir, o zaman da tercih ettiricisiz bir tercih gerekir: Çünkü âlemi varlığa getirişte **söz konusu olan bütün şeyleri kendisinde toplayan müessir,** bu, varlığın içinde meydana geldiği vakitle, ondan evvel gelen vakitlerde müşterek olarak mevcuttur. Bundan ötürü âlemin daha önceki vakitte meydana gelmeyip, "bu" vakitte mey-

(4) Şihâb al-din Suhravardî (1155-1191) "işrâk" felsefesinin kurucusudur; Aristoteles'çi ve mutasavvıftır, önemli eserlerinden bazıları Henri Corbin tarafından neşredilmiştir: "Şihab al-din Suhravardî maktûl ***"Macmu'a fi'l hikma al ilahiya",*** *Bibliotheca İslâmica. İstanbul 1945." Suhreverdi'nin burada Kemâl Paşa-zâde tarafından zikredilen eserinin tam adı şudur:* ***"Kitab al maşâri v'al mutarahat."*** *Bu eser yukarıda zikrettiğimiz mecmua içinde neşredilmiştir. Diğer önemli eserleri:* ***"Hikma al işrâk"*** *(işrâk felsefesi hakkındadır, 1315'de Şiraz'da basılmıştır);* ***"Kitab al talvihât al lavhiya v'al 'arşiya"*** *(mantık, fizik, metafizikle ilgili olup bir felsefe kitabıdır, bu eser de yukarda zikrettiğimiz mecmua içinde basılmıştır);* ***"Hayâkil al-Nûr"*** *(tasavvufa aittir, Türkçeye çevrilmiştir: İstanbul 1945 Maarif bas. çev: Saffet Yetkin).*

dana gelmesi, iki birbirine eşit şeyden birini diğerine tercih eetmek demektir. 2) Tanrı'nın âlemi varlığa getirişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde hasıl olmamış ise, onlardan hiç olmazsa birinin zamanda varlığa gelmesi söz konusu olacaktır. Eğer bu zamanda varlığa gelen, bir müessirin tesirine ihtiyaç göstermezse, zamanda varlığa gelen bir şeyin müessirsiz olabilmesi gerekir, bu ise apaçık olarak imkânsız bir şeydir; eğer bir müessirin tesirine ihtiyaç gösterirse, ya bu zamanda varlığa gelen şeyin meydana gelmesi için muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde hasıl olmuştur, o zaman, zamanda varlığa gelen bir şeyin ezelî olması gerekir; veya o ezelde hasıl olmamıştır, dolayısı ile onlardan birinin zamanda varlığa gelmesi gerekir, o zaman sözü buna naklederiz **ve teselsül gerekir.**

Dedi: ...(Tanrı'nın âlemi varlığa getirişinde) kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü...

Diyorum: Bu anlatımda, bu delilin kendisinde yapılan kusurla, gereği olmayan uzatma gözden kaçmıyor; önce ikinciyi görelim: Bu, öncüllerine şöyle bir göz atınca apaçık olarak ortaya çıkmaktadır. Birinciye gelince, bunun da nedeni şudur: Aslında bu delilin doğrusu, söz konusu bölmenin (tardid) iki şıkkından birini ispat etmek, diğerini çürütmek suretiyle ortaya konmaktadır, yani burada şöyle demek gerekmektedir: Âlemin varlığa gelişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü, ya ezelde vardır, ya yoktur; ikinci şık yanlıştır, çünkü iki mahzurdan birini, yani ya zamanda varlığa gelen bir şeyin ezelî olmasını veya teselsülü gerektirir: Çünkü o zaman, eğer âlemin varlığında kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde var değilse, hiç olmazsa onlardan birinin zamanda varlığa gelmiş olması gerekir, o zaman sözü ona naklederiz ve ya onun varolması için muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde hasıl olur (o zaman birinci mahzur, yani zamanda varlığa gelen bir şeyin ezelî olması gerekir), veya ezelde hasıl olmaz, o zaman onlardan birinin zamanda varlığa gelmesi gerekir ve sözü ona naklederiz ve o zaman ikinci mahzur (yani teselsül) gerekir, şu halde böylece bu şık çürütülmüş olur. Geriye diğer şık kalır; bu şıkta da âlemin ezelde

var olması gerekir, çünkü eser, tam nedeninden geri kalamaz, eğer geri kalsaydı, tercih ettiricisiz bir tercih gerekirdi. Çünkü bu takdirde âlemin varlığa gelişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü, gerek onun varlığa gelişi anında, gerekse daha önce mevcutturlar ve onlardan birini diğerine tercih etmek için bir tercih ettirici söz konusu değildir. Yoksa o zaman bu, kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü "bütün" olamaz. Çünkü bu tercih ettirici de bu kendisine muhtaç olunan şeylerden biridir.[5]

Burada başka bir şey daha var: Eğer bu delilde "âlem"den, Tanrı'dan başka varolan her şey kastediliyorsa, bu, bir defa apaçık yanlış bir şeydir: Çünkü bazı varlıkların zamanda varlığa gelme durumunda oldukları açıktır. Ayrıca bu, bu fazıl kişiler bir yana, bir tek akıllı şahsın kabul edebileceği bir şey değildir. Eğer onda "âlem"den var olan şeylerin bazısı kastediliyorsa, o zaman da muarrızların görüşlerinden hangisine uyduğunun açıklığa kavuşması için bunu belirlemek gerekir. (Hoca-zâde'nin) bu zikrettiği delil, ezeliliğin onlardan bazılarına ait olduğuna işaret edip, bunu belirlemediği için kusurlu bir delildir ve bundan açığa çıkmıştır ki onun bu delilde zikrettiği şey, filozofların her hangi bir grubunun iddialarını ispat etmekte tuttukları yol için doğru değildir; ancak, âlemin bütün parçalarında zamanda varlığa gelmiş olduğunu iddia edenlerin görüşlerinin reddedilmesi için uygundur. Î'cî bu delili, âlemin zamanda varlığa gelişi meselesinde, buna karşı olanlar tarafından ileri sürülmüş bir "şüphe" olarak almakta isabet etmiştir. Buna karşılık Curcânî, bu iddiayı, onu ileri sürenin kastettiği anlamdan saptırmak, yani bu "şüphe"yi, filozofların görüşlerinin bir "delil"i olarak almakta hata

---

(5) Kemâl Paşa-zâde'nin burada Hoca-zâde'ye yönelttiği bu tenkit, görüldüğü gibi tamamen lafzî ve önemsiz bir tenkittir, hatta tamamen anlaşılabilir de değildir. Hoca-zâde'nin bu delili gereksiz bir şekilde uzattığını söylemektedir ki bununla neyi kastettiği açık değildir; sonra Hoca-zâde'nin bu delili, söz konusu bölmenin, yani "âlemin varlığa getirilmesinde kendisine ihtiyaç duyulan şeylerin bütünü, ya ezelde mevcuttur, ya değildir" bölmesinin, iki şıkkından birini, yani ikincisini çürütüp, diğer şıkkını ispat etmesi yolu ile ortaya koyması gerektiğini söylemektedir ki zaten Hoca-zâde de böyle yapmaktadır, yani Kemâl Paşa-zâde'nin bu tenkiti hem biçimseldir, lafzîdir, hem de varlık sebebi olmayan bir tenkittir.

etmiştir.[6] Sonra bu "şüphe"nin anlatımında doğru olan şöyle demektir: "Tanrı'dan ilk çıkan şeyin varlığı için kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ya ezelde hasıldır, ya değildir (ve ilâhiri)." Bu anlatıma doğru diyoruz, çünkü bu anlatım günlük olaylar ileri sürülerek yapılacak olan itirazdan salimdir. Bu meşhur anlatım ise böyle değildir. İleride inşallah bunu göreceksin.[7]

Dedi: ...ya zamanda varlığa gelmiş bir şarta bağlıdır...

Diyorum: Doğrusu "...Veya böyle bir şarta bağlı değildir, o zaman da tercih ettiricisiz bir tercih gerekir..." diyen öncülün tam olması için "...ya zamanda varlığa gelmiş bir şeye (amr) bağlıdır.." demesiydi: Çünkü burada zikredilen "gerekir"lilik, bu varlığa getirişin, mutlak olarak, bir şeye bağlı olmamasını kabule dayanır, yoksa bir "şart" olan birşeye bağlı olmamasına dayanmaz. Çünkü onun meselâ bir "şart"a bağlı olmayıp, bir "hazırlayıcı neden"e (mu'id) bağlı olması caizdir. O zaman söz konusu mahzur gerekmez.[8]

Dedi: ...(söz konusu bütün şeyleri) kendisinde toplayan müessir...

Diyorum: Doğrusu "...âlemin varlığa getirilişinde kendisine muhtaç olunan her şey, bu varlığın içinde gerçekleştiği anla ondan önce gelen anlarda müşterek olarak mevcuttur.." demektir: Çünkü başta farzedilen şey, ancak buna müsaade etmektedir, yazarın zikrettiğine değil. Çünkü o "muhtaç olunan her şey"de göz önüne alınan, mutlak olarak müessirdir, yoksa "âlemi varlığa getirişte söz konusu olan bütün şeyleri kendisinde toplayan müessir" değildir. Çünkü toplamak vasfı, tesirin ötesinde bir şeydir.[9]

Dedi: ...ve teselsül gerekir...

Diyorum: Burada duralım; eğer bu teselsülle varlıkta birbirleri-

---

(6) Bu nokta metodolojik olarak önemlidir; çünkü filozoflar âlemin ezelî olması lâzım geldiğini ispat etmekten ziyade, tam nedeni mevcut olduğu halde nasıl olup da ezelî olmamasının mümkün olacağını bunu iddia eden kelâmcılardan veya başkalarından sormak durumundadırlar. Bundan dolayı filozofların bu konu ile ilgili sözlerini birer "delil" olarak almaktan ziyade, bunun aksini iddia edenlere yöneltilmiş birer "şüphe" olarak almak makûldür ve doğrudur. Burada Kemâl Paşa-zâde'nin işaret etmek istediği budur (ayrıca bkz: Cilt I. s. 55-56.)

(7) Bak: burada s.114

(8) Hazırlayıcı neden (mu'id), eserini, asıl fail, müessir nedenden gelecek fiili, tesiri almaya hazırlıklı (müstait) kılan nedendir. Müessir nedenin eseri ile hem-zaman olmasının zorunlu olmasına karşılık (çünkü eser, nedeninden geri kalmaz), bu nedenin eserinden önce gelmesi ve müessir nedenin tesiri başlar başlamaz ortadan kalkması gerekir (bkz: burada s.111-112). Filozoflara göre hazırlayıcı nedenlerin sonsuza kadar teselsülü mümkündür (bkz: Cilt I. s.62). İmdi bunlara dayanarak Kemâl Paşa-zâde'nin burada demek istediği şudur: Hoca zâdenin burada özel olarak "şart" demeyip, bir "şey" demesi gerekirdi. Çünkü bu zamanda varlığa gelecek olan şeyi bir şart olarak belirlediği takdirde "o zaman da tercih ettiricisiz bir tercih gerekir" diyen öncül tam olmaz, çünkü biri buna karşı çıkarak, âlemin varlığa getirilişinde kendisine ihtiyaç duyulan şeylerin bütününün ezelde hasıl olduğunu, fakat bununla beraber âlemin ezelde hasıl olmadığını, daha sonra hasıl olduğunu; ama bunun varlığının, zamanda varlığa gelmiş bir şartla bağlı olmasından ötürü olmadığını, bir hazırlayıcı nedene bağlı olmasından ötürü olduğunu, bu durumda söz konusu olacak olan hazırlayıcı nedenlerin sonsuza kadar teselsülünün ise filozoflarca imkânsız olmadığını, dolayısı ile burada bir tercih ettiricisiz tercihin gerekmeyeceğini söyleyebilir (bu faraziye ile ilgili olarak ilerde daha geniş açıklamalar ve tartışmalar gelecektir. (Bkz: burada s.123 ve sonrası).

(9) Kemâl Paşa-zâde burada yine bir terim tenkidi yapmaktadır, demek istediği şudur: Burada bu delilde başta âlemi varlığa getirişte söz konusu olan "tam neden"den, mutlak olarak müessir bir neden kastedilmekte idi; yoksa bu şartları kendisinde toplama durumunda olan özel bir müessir neden, yani Tanrı, ibare olarak, hatta mefhum olarak kastedilmekte değildi . Bundan dolayı o "âlemi varlığa getirişte kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü"nden "bu şartları kendisinde toplayan müessir" kavramına geçiş bu delilin misakı bakımından doğru değildir.

ne terettüp ederek birbirleriyle birleşen şeylerdeki bir teselsül kastediliyorsa, bu geçişi kabul etmeyiz. Çünkü bu kendisine bağlı bulunulan zamanda varlığa gelmiş şeyin, bu teselsülün her mertebesinde veya bazı mertebelerinde hazırlayıcı neden olması caizdir; eğer bu teselsülle, varlıkta birleşip birleşmemelerinden daha genel olarak birbirlerine terettüp eden şeylerdeki bir teselsül kastediliyorsa, bu geçiş kabul edilebilir. Ancak bu durumda lâzım gelen şeyin imkânsız olduğu iddiası, bu delili ileri sürenin görüşüne aykırıdır. Bundan ötürü bu ileri sürdüğü şey, ancak hasmı (olan kelâmcıya) bir "ilzâm" olarak geçerlidir. Bundan da yine, bu delilin filozof tarafından hasmının bu görüşüne karşı bir "şüphe" olarak ileri sürüldüğü görüşünün doğru olduğu ortaya çıkar.[10]

Buna çeşitli cevaplar verilmiştir; bunlardan biri -ki kelâmcılar arasında meşhurdur ve ekserisi ona dayanır- şudur: **Biz "Tanrı'nın âlemi varlığa getirişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde hasıl olmuş ise, bu varlığa getirişin de ezelde hasıl olmuş olması gerekir" iddiasını kabul etmiyoruz** ve "âlemi varlığa getirişte kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde hasıl olduğuna ve zamanda varlığa gelmiş bir şarta bağlı olunmadığına göre, eserin ezelde varlığa gelmemesinden tercih ettiricisiz bir tercih gerekir" görüşünü de reddediyoruz. Çünkü bu, ancak, Tanrı'nın irâdesi bu, kendisine muhtaç olunan şeylerden biri olmadığı takdirde söz konusudur. Eğer burada bu irâde, kendisine muhtaç olunan şeylerden biri ise, bu durumda lâzım gelen şey, irâde ile hareket edenin, iki birbirine eşitten birini dışardan bir tercih ettirici gerektirmeksizin tercih etmesidir. Çünkü irâdenin mahiyeti, irâde ile hareket eden fail bir şeyi istediği zaman, dışardan bir tercih ettiriciye, bir belirleyiciye ihtiyaç olmaksızın o şeyi tercih etmek ve belirlemektir. Bunun imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz.

Buna karşılık şöyle denmiştir: İrâdenin kendisinin, istenen şeyin meydana gelmesinde yeterli olmadığı şüphesizdir; yani burada onun bu istenen şeyle bir bağlantısına (taalluk) ihtiyaç vardır. İmdi eğer

---

(10) Bu görüşün açıklanması ve değerlendirilmesi için bkz: Cilt I s. 56.

bu taalluk ezelî ise, varlığı için bu taallukun yeterli olduğu eserin de ezelî olması gerekir. Çünkü eğer eser muayyen bir vakitte meydana gelmekle belirlenirse, tercih ettiricisiz bir tercih gerekir. Çünkü bu taalluktan hasıl olan tercih, bütün vakitler için söz konusudur; eğer bu taalluk zamanda varlığa gelmişse, **sözü ona naklederiz;** eğer onun zamanda varlığa gelişi, başka bir zamanda varlığa gelene, o da bir başkasına -ister bu zamanda varlığa gelmiş olan bir irâde taalluku olsun, isterse başka bir şeyin taalluku olsun[11]- (ve ilâhiri) dayanırsa, bu zamanda varlığa gelmiş olanlarda bir teselsül gerekir. Yoksa zamanda varlığa gelenin, kendisini zamanda da varlığa geliş vaktiyle belirleyen bir müessirden müstağni olması gerekir ve tercih ettiricisiz bir tercih zorunlu olur.

Buna şöyle cevap verilmiştir: Ezelî irâdenin, ezelde, âlemin varlığına, muayyen bir vakitle taalluk etmesi caizdir. O zaman bu taalluktan hasıl olan tercihin, bütün vakitlere şamil olması gerekmez. Dolayısı ile bu, tercih ettiricisiz bir tercih iddiası söz konusu olamaz.[12]

Bunu ise filozoflar şöyle reddetmişlerdir: O zaman âlemin varlığının, bu meydana gelen vakte bağlı olması gerekir. Bu durumda sözü bu vakte naklederiz ve teselsül lâzım gelir.

Buna karşı denebilir ki: Bu meydana gelen zamanın varlığı, ondan önce gelen başka bir zamanın varlığına tâbidir ve böylece sonsuza kadar gidilir. Ancak bundan lâzım gelen şey, dış âlemde asla bir varlıkları olmayan, ancak tasavvur edilebilen geçmiş zamanların teselsülüdür. Çünkü burada söz konusu olan zamanlar, âlemin varlığından önce gelen zamanlardır ve biz böyle bir teselsülün imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Âlemin zamanda varlığa gelişi, bir yokluktan sonra var olmuş olması demek değildir, ezelî olma-

---

(11) Yani zamanda varlığa gelen bir şey, ister bir irâdenin taalluku olsun, ister başka bir şey olsun, başka bir zamanda varlığa gelecek olan şeye muhtaçtır.

*(12) Bu cevap, bu meseledeki filozofların birinci delillerine Gazali'nin verdiği genel, ana cevabın kendisidir. (bkz: Aver. **Tahaf.** I, s.3)*

ması demektir. **Bunun üzerinde düşün.**[13]

Dedi: ... Biz, "Tanrı'nın âlemi varlığa getirişinde..." iddiasını kabul etmiyoruz...

Diyorum: Bu cevabın özü daha önce "...veya böyle bir şarta bağlı değildir, o zaman da tercih ettiricisiz bir tercih gerekir.." sözüyle zikredilen geçişin reddedilmesidir. Bu reddi ortaya koymak için daha önce geçen öncüllerin, bu cevabın özü ile ne bir ilgisi vardır, ne de onlara ihtiyaç vardır. Düşünce sahibi kişilere bu gizli değildir.

Dedi: ...sözü ona naklederiz...

Diyorum: Sözü ona nakletmeye hacet yoktur, çünkü "..o zaman, bu taalluk için muhtaç olunan şeylerin bütününün ezelde hasıl olmaması lâzım gelir. Faraziyemiz ise buna aykırıdır.." demesi yeterlidir. Böylece daha sonra getireceği itiraza da mahal kalmaz. Bundan, yazarın bu reddi anlatırken kusurlu davrandığı, bundan ötürü "...buna karşılık denebilir ki..." sözleriyle ileri sürdüğü itiraza mahalın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Dedi: ...Bunun üzerinde düşün: ...

Diyorum: Bu söz üzerinde düşündük ve en uygun şeyin şöyle demek olduğunu gördük: "...onun zamanda varlığa gelmesi demek, bizzat mevcut değilken mevcut olması demek değildir, başkasıyla mevcut değilken, onunla mevcut olmasıdır, ama bu, (bu başkasının) muhayyel bir şey olmasına aykırı değildir..." (Hoca-zâde'nin), "onun zamanda varlığa gelmesinden kastedilen şeyin, ezelî olmaması de-

(13) Hoca zâde'nin bununla ne demek istediği pek anlaşılmamaktadır. Ancak birazdan Kemâl Paşa-zâde' bu söyleyiş tarzının kusurlu olduğunu söyleyerek burada ne demek istendiğini şöyle açıklayacaktır: Âlemin zamanda varlığa gelmesi demek, önce zamanla mevcut değilken, sonra zamanla mevcut olması demektir; yani âlemle birlikte zaman mefhumu nazar-ı itibare alınır; ama bu,âlemin varlığından önce geldiği düşünülen zamanın muhayyel bir şey olmasına aykırı değildir; bu tip şeylerin teselsülü ise imkânsız değildir (bkz: burada s.95).

mek olduğu" ile ilgili olarak zikrettiğine gelince, o, açık olandan sapmaktır.

Yukarıdaki Tanrı'nın irâdesinin taalluku ile ilgili filozofların itirazlarına şöyle cevap verilmiştir: **Bu taallukun zamanda meydana gelmiş olması, dolayısı ile başka bir taalluka dayanması onun da bir başkasına dayanması ve böylece sonsuza kadar gidilmesi caizdir: Çünkü bu taalluklar, "itibârî" şeylerdir ve bu tür şeylerde teselsülün imkânsız olduğuna dair bir delil yoktur.**

Bu cevap ise şöyle reddedilmiştir: İrâdenin bu taallukları, dış âlemde bir varlıkları olmayan itibârî şeyler iseler de, kendilerinde teselsülün, bu teselsülü nazar-ı itibare almanın kesilmesiyle kesildiği itibâri şeylerden değildirler; tersine onlar, âlemin varlığının kendisine bağlı olduğu şeylerdir. Dolayısı ile kendileriyle mevsuf olan şeyde bir tertib üzere hasıl olmalarından ötürü onlarda "tatbik burhanı" gerekir.[14]

Buna karşılık denebilir ki: Tatbik burhanı ancak, bu itibarî şeylerin ister dış âlemde, ister akılda birbirlerine terettüp eden bir varlıkları olmuş olsaydı söz konusu olurdu. Çünkü hiçbir şekilde mevcut olmayan şeylerde, birbirlerine "intibak" söz konusu değildir. **Mahallerinin onlarla vasıflanması, onların bu iki varlıktan biri ile mevcut olmalarını gerektirmez:** Gerektirirse bile, **bu taallukların birbirlerini takip eden şeyler olmaları,** onlardan her önce gelenin bir sonra gelenin bir şartı olması, böylece cisimlerin zamanda varlığa gelmelerinin şartı olan bir taalluka kadar gidilmesi niçin caiz olmasın? Filozoflara göre **birbirlerini takip eden itibârî şeylerde teselsülün imkânsız olduğu** ispat edilmiş değildir. Burada **kelâmcılar filozoflara karşı çıkmak için onun mümkün olduğunu kabul edebilirler (iltizâm). O zaman, filozofların bu**

(14) "Tatbik burhanı" ve genel olarak bu pasajla ilgili olarak bkz: Cilt I. s. 59-63.

delilleri istedikleri gibi tam olmaz.[15]

Dedi: ...(bu taallukun zamanda meydana gelmiş) olması..caizdir..

Diyorum: Daha önce zikrettiği, filozofların itirazına verdiği cevabın bir başka yüzü bu. Ancak bu anlatımındaki zayıflık gözden kaçmıyor. Çünkü bu itirazı yapan "...ister bu, zamanda varlığa gelmiş olan bir irâde taalluku olsun, isterse başka bir şeyin taalluku olsun..." dedikten sonra bunu cevaplayanın "..bu taallukun zamanda meydana gelmiş olması, dolayısı ile bir başka şeye dayanması caizdir.." demesi doğru değildir. Çünkü daha önceki itirazda, bu tüketilmiştir. Doğrusu "...bu zamanda meydana gelmiş taalluklarda teselsül caizdir, çünkü bunlar itibârî şeylerdir, böyle bir teselsülün imkânsız olduğuna dair bir delil yoktur" demesiydi.

Dedi: ...onlarda "tatbik burhanı" gerekir...

Diyorum: Bunun yerine "...çünkü onlar, bir düşünenin düşüncesinden, bir nazar-ı itibare alanın nazar-ı itibare almasından bağımsız olarak kendilerinde (fi nafs al amr) mevcut şeylerdendir. Buna benzer şeylerde ise teselsül imkânsızdır" deseydi, daha iyi olacaktı.

(15) Tahlil kısmında geniş olarak üzerinde durduğumuz gibi, filozoflara göre birbirlerini takip eden şeylerin sonsuza kadar teselsül etmeleri imkânsız değildir; onlara göre ancak birbirlerine göre tabiî ve vaz'î bir terettüp içinde bulunan şeylerin (yani eseri ile birlikte olması zorunlu olan müessir, fail nedenlerle, mekânda birleşik olan şeylerin) sonsuza kadar gitmeleri, sonsuz bir seri meydana getirmeleri imkânsızdır. kelâmcılar ise her türlü sonsuzun mümkün olmadığı görüşünü savunmaktadırlar (bkz: Cilt I. s. 60). İmdi burada Hoca zâde buna işâret etmekte ve şunu demek istemektedir: Tanrı'nın âlemi irâdesi ile muayyen bir anda varlığa getirmiş olduğunu söyleyen birine filozoflar, o zaman bu irâdenin bir nedeni olması, onun da bir nedeni olması ve böylece sonsuza kadar gidilmesi lâzım geleceğini söyleyerek karşı çıkmaktadırlar. Hoca-zâde'ye göre bu irade taalluklarının birbirlerine göre birer hazırlayıcı neden ödevi görmeleri ve birbirlerinden önce gelerek böyle birbirlerini takip eden şeylerden meydana gelen sonsuz bir silsile meydana getirmeleri faraziyesini ileri sürelim. O zaman filozoflar kendi görüşlerine göre böyle bir silsilenin varlığı imkânsız olmadığı için, bunu reddedemiyeceklerdir. Aslında kelâmcılar bu görüşü kabul etmezler, ama filozofları ilzâm etmek için onu iltizâm edebilirler; bu durumda filozofların bu söz konusu delilleri tam olmayacaktır.

Dedi: ...mahallerinin onlarla vasıflanması, onların bu iki varlıktan biri ile mevcut olmalarını gerektirmez...

Diyorum: Evet, mahallerinin onlarla vasıflanması, onların bu iki varlıktan biri ile var olmalarını gerektirmez; ancak onların, nazar-ı itibare alınmalarından ötürü değil, âlemin varlığının kendilerine bağlı olmasından ötürü gerçekleşmiş durumda olmaları, bu iki varlıktan biriyle var olmalarını gerektirir. Bu, insaf sahibi olan ve meseleleri doğru olarak ele alma vasfına sahip olan birinin indinde açıktır. Bununla ilgili şeyler, bir önceki fasılda geçti, onları hatırla.[16]

Dedi: ...bu taallukların (birbirlerini takip eden şeyler) olmaları...niçin caiz olmasın?...

Diyorum: Hasım (filozof) buna itiraz ederek diyebilir ki: "Bu caiz değildir: Çünkü o zaman, Tanrı'nın muradının, irâdesinden geri kalması gerekir. Çünkü bu durumda onlar birleşmezler. Oysa Tanrı'nın muradının irâdesinden bir an için bile olsa geri kalması kesin olarak imkânsızdır.[17]

Dedi: ...birbirlerini takip eden itibârî şeylerde teselsülün imkânsız olduğu...

Diyorum: Burada "itibârî" sıfatı gereksizdir: Çünkü filozoflara göre, birbirlerini takip eden şeylerde, bu şeyler dış âlemde var olsalar dahi, teselsül imkânsız değildir. Kaldı ki bu "itibârî" sıfatının kullanılması buradan doğru da değildir: Çünkü "mahallerinin onlarla vasıflanmasından ötürü, söz konusu iki varlıktan biriyle var olmaları gerektiği" için, bu taallukların var olduğu daha önce kabul edilmişti. Bundan sonra, onların itibârî olarak vasıflandırılmaları için gerek yoktur.

(16) Kemâl Paşa-zâde'nin bu görüşü daha önce geçmişti (bkz: burada s.80), bu görüşünü değerlendirmemiz için bkz: Cilt I, s. 64.

(17) Bu görüşün açıklanması ve değerlendirilmesi için bkz: Cilt I, s. 64

Dedi: ...kelâmcılar filozoflara karşı çıkmak için, onun mümkün olduğunu kabul edebilirler...

Diyorum: "kabul edebilirler" (iltizâm) deyimi buraya uymuyor; doğrusu ...kelâmcılar filozoflara karşı çıkmak için, bunun imkânsız olduğunu reddedebilirler.." demesiydi. Çünkü "itiraz eden"in, görüşü yoktur. Dolayısı ile bir şeyi kabul etmesi gerekmez. Bunun üzerinde düşün.[18]

Dedi: ...o zaman filozofların bu delilleri istedikleri gibi tam olmaz...

Diyorum: Evet, o zaman filozofların istediği gibi "burhanî" olarak bu delil tam olmaz, ancak o, "ilzâmî" delil olarak tam olur. Bununla ilgili olanlar daha önce geçti.[19]

Tanrı'nın irâdesinin taalluku ile ilgili filozofların bu itirazına bir de şöyle cevap verilmiştir: Bu taallukun zamanda varlığa gelmiş ol-

(18) Bu, gerek Hoca-zâde, gerekse Kemâl Paşa-zâde'nin bu eserlerini yöneten ana görüşlerinden birisidir; kaynağı da bizzat Gazali'nin ***"Tehafüt"****üdür. Gazali, daha başka vesilelerle de temas ettiğimiz gibi, "Tehafüt"ünü, polemik bir eser olarak tasarladığı için, filozofların bu eserde ele aldığı çeşitli iddialarını bir* ***diyalektikçi*** *tavrı ile ele alır ve özellikle filozofların kendi görüşleri ile çelişkiye düştükleri yerleri göstermeye çalışır. Bunun için de yerine göre, kendi görüşlerine uymasa dahi, filozofları* ***ilzam*** *edebilmek, kendi kendileri ile tutarsızlığa düşürebilmek için çeşitli tezleri kabul eder. Bu tezler içinde birbirleri ile uyuşmayan, hatta çelişik olanları vardır. Kısacası Gazali bu eserde itiraz eden, filozofların kendisinde zorunluluk olduğunu iddia ettikleri her görüşe karşıt bir görüş ileri süren, filozofların birbirleri ile veya kendi görüşleri içinde bazan bizzat kendileri ile çelişkiye düştüklerini göstermeye çalışan bir tartışmacı durumundadır. Bu itirazlarında dayandığı temel dayanağı ise işte bu, "itiraz edenin, görüşü yoktur" veya başka bir ifade ile "bir itirazda bulunanın, bu itirazında kendi görüşüne riayet etmesi gerekmez" görüşü, fikridir. Bu görüşün gerek Hoca zâde, gerekse Kemâl Paşa-zâde'de ifrat bir ölçüde kullanıldığını görüyoruz. Daha önce Kemâl Paşa-zâde'nin bu eserinde dayandığı ana dayanaklardan birinin "bir iddiayı ispat etmek için ileri sürülen delillerin çürütülmesinden, bu iddia edilen şeyin çürütülmesi lâzım gelmez" görüşü olduğunu belirtmiştik (bkz: burada s.27). Burada işte bu eserinin yapısını anlamamızda ve kendisini değerlendirmemizde aynı derecede önemli olan ikinci görüşünü görüyoruz. Bu iki temel yanaşışının, ileri sürdüğü fikirlerden hangilerini gerçekten benimsemek durumunda olduğunu ortaya çıkarmamızda ve kendisini değerlendirebilmemizde oynadığı olumsuz role burada tekrar işaret edelim.*

(19) Bkz: burada s. 82.

ması, fakat bir başka zamanda meydana gelene dayanmaması caizdir. **"O zaman, zamanda meydana gelmiş olanın, kendisini bu varlığa geliş vaktiyle belirleyen bir müessirden müstağni olması gerekir"** itirazınızı kabul ederiz, ancak bunun burada imkânsız olmasını reddederiz. Çünkü bu, zamanda varlığa gelmiş olanın; yani söz konusu irâdenin taalluku, mevcut olmayan (ademî) bir şeydir, dolayısı ile kendisini varlığa geliş vaktiyle belirleyen bir müessire muhtaç değildir.

Bu görüşün zayıflığı açıktır; çünkü akıl, her zamanda varlığa gelmiş bir şeyin, ister varlıksal, ister yokluksal bir şey olsun, kendisini zamanda varlığa geliş vaktiyle belirleyen bir şeye muhtaç olduğuna âmirdir. Bunu inkâr etmek, akla karşı çıkmaktır ve **bununla ilgili olan şeyler daha önce geçti,** onları hatırla.[20]

Tanrı'nın irâdesinin taalluku ile ilgili filozofların bu itirazına bir de şöyle cevap verilmiştir: Tanrı'nın irâdesinin muayyen bir vakte taalluk etmesini belirleyenin, O'nun, **âlemi içinde meydana getirdiği vakitte meydana getireceğine dair ezelî bilgisi olması caizdir. Tanrı'nın bildiği bir şeyin meydana gelmesi zorunludur,** tersi imkânsızdır. O halde Tanrı'nın irâdesi bundan ötürü zorunlu olarak bu vakte taalluk etmiştir.

Bu görüşe de şöyle itiraz edilmiştir: Bilgi, bilinene tâbidir. Yani ikisi birbirine uyar; ancak bu uyumda asıl olan, bilinendir. Çünkü bilgi onun gölgesi, bir anlatımıdır. O halde Tanrı'nın âlemi içinde meydana getireceği muayyen vakitte meydana getirmesine dair bilgisi, eğer âlemin kendisi o vakitte meydana gelebilecek bir tarzda ise, söz konusu olabilir. Aralarındaki durumun bunun tersi olması düşünülemez. Bir atın, bir duvar üstündeki gölgesinin o husûsî şekilde olmasının, atın kendisinde öyle olmasından ileri geldiğini, **yoksa atın duvar üstünde o muayyen şekilde olmasından** ötürü o

(20) Burada gerek bir evvelki itiraz, gerek bu cevapla Hoca-zâdenin ne demek istediğini tam anlayamıyoruz. Kanaatimizce burada Tanrı'nın irâdesinin taallukunun mevcut olmayan bir şey olması ile yine itibâri bir şey olduğunu söylemek istemektedir.

şekilde olmadığını görmüyor musun? Şu halde bu bilgi, âlemin içinde meydana geldiği vakitte meydana gelmesine dair Tanrı irâdesinin taallukunun mûcîbi olamaz. **Bundan ötürü o, Tanrı'nın irâdesinin bu muayyen vakte taalluk etmesinin mûcibi olamaz.**

Buna karşılık şöyle denebilir: **Her bilginin, bilinenine tâbi olduğunu kabul etmiyoruz.** Bu ancak edilgen (infi'alî) bilgide söz konusudur. Tanrı'nın âlemi muayyen bir vakitte meydana getireceğine dair bilgisi ise etken (fiilî) bir bilgidir.[21] Bundan ötürü o, bilinenine tâbi değildir, tersine bilineni kendisine tâbidir. Bundan ötürü bu bilginin, Tanrı'nın irâdesinin taallukunun belirleyicisi olması caizdir.

Eğer "eğer belirleyici, bilgi olursa, Tanrı'nın irâdesinin varlığı ispat edilemez; çünkü irâde, ancak bu belirleyici fonksiyonu sayesinde ispat edilmektedir. Eğer bilginin belirleyici olması söz konusu olarsa, **Tanrı'nın irâdesinden vazgeçilebilir.** Sonra, eğer bu bilginin, bu fiile taalluk etmesi, onun zorunlu olmasını ve tersinin imkânsız olmasını ifade ediyorsa, âlemin meydana getirilişinde "icâb" gerekir ve "ihtiyâr"ı ortadan kaldırmak lâzım gelir. Bu ise sizin (kelâmcıların) görüşünüze aykırıdır" dersen derim ki: "Bu, yani bilginin belirleyici olduğu hakkında zikrettiklerimiz, bizim görüşümüz değildir ki bu sizin zikrettiğiniz söz konusu olabilsin. Amacımız burada, hasmımızın, âlemin ezelî olduğuna dair delilini reddetmek üzere bir **ihtimali ortaya koymak (yoksa)tır; Tanrı'da irâdeyi ispat etmek, "icâb"ı reddetmek değildir. Hasmımız, delili tam olması için, bu ihtimali reddetmek zorundadır. Bu ihtimalin, onu ileri sürenin görüşüne aykırı olmasının hasmına bir faydası yoktur. Çünkü itiraz edenin, itirazında, kendi görüşüne riayet etmesi gerekmez.**

Dedi: "...o zaman...müstağni olması gerekir...

Diyorum: Bu, anlamı değiştirmektedir: Çünkü daha önce zikrettiği söz bu ibare ile değildir. Sonra doğrusu burada ve daha önce geçende "...bir tercih ettiriciden müstağni olması.." demesidir. Bu açıktır.

(21) *Etken, edilgen bilgi kavramları ve genel olarak bu pasajla ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 65-66.*

Dedi: ...bununla ilgili olan şeyler daha önce geçti...

Diyorum: Bununla, bir önceki fasılda "...bu teselsül, ancak irâdenin taalluku başka bir taalluka ihtiyaç gösterseydi lâzım gelirdi.." sözleriyle ileri sürdüğü şeyi kastediyor.[22]

Dedi: ...âlemi...meydana getireceğine dair ezelî bilgisi olması caizdir...

Diyorum: Eğer "...âlemi bu en güzel tarzda ve en uygun düzende yaratmakta inâyet denen mükemmelliğin olduğuna dair ezelî bilgisi olması caizdir ve daha önce, âlemin her bir parçasının muayyen bir vakitte meydana gelmesinin, onun bu tarzda meydana gelmesinde bir rolü olduğundan bahsedildi..." deseydi, ilerde buna karşı zikredilecek olan redden salim olurdu. Bu Mu'tezile'nin ileri sürdüğü görüş değildir, inşaallah bunu ileride göreceksin.[23]

Dedi: ...Tanrı'nın bildiği bir şeyin meydana gelmesi zorunludur...

Diyorum: Eğer böyle olmuş olsaydı, insandan sorumluluk (teklif) kalkardı ve şeriatın emirleri bozulurdu. En basit bir zihne dahi bunun yanlış olduğu gizli değildir. Ömer Hayyam bu görüşü şöyle ifade etmiştir: "Ben şarap içerim, herkes benim gibi şarap ehli olursa, benim şarap içmem onların yanında kolay olur. Benim şarap içeceğimi Tanrı önceden biliyordu. Eğer ben içmezsem Tanrı'nın bilgisi, cehl olur." Bu görüşü ise Nasrettin Tûsî şöyle reddetmiştir: "Sen benim nazarımda günahın kolay olduğunu söyledin. Günah ehli olan kimse bu nükteyi söyleyemez. Ezelî bilgi, insanın isyanının nedeni imiş, akıllıların nezdinde bu söz son derece yanlıştır." Bu konuda

(22) *Bkz: burada s.47.*

(23) *Bkz: burada s.106.*

daha fazla bilgi isteyen, kaza ve kader hakkında yazdığımız risâleye başvursun.

Dedi: ...yoksa atın duvar üstünde (ki gölgesinin) o hususi şekilde..

Diyorum: "Duvar üstündeki" ibaresi burada, düşünce sahibi kişilere gizli olmayacağı üzere, yanlışlıkla (sehven) vaki olmuştur.

Dedi: ...Bundan ötürü o (Tanrı'nın) irâdesinin bu muayyen vakte taalluk etmesinin mûcibi olamaz...

Diyorum: Doğrusu "...bundan ötürü Tanrı'nın irâdesinin âlemi içinde meydana getirdiği vakitte meydana getirmesine taalluk etmesini belirleyenin bu bilgi olması doğru değildir.." demesiydi: Çünkü bu cevabın temeli buna dayanmaktadır. Bu, bu cevabı verenin sözünde zikredilmektedir. Bu belirleyicinin "mûcib" olmasına gelince, o, şimdi üzerinde konuştuğumuz şeyden öte, önemsiz bir şeydir.

Dedi: ...her bilginin (bilinenine tâbi olduğunu) kabul etmiyoruz...

Diyorum: Bu kabul etmeme söz konusu olamaz; çünkü ister edilgen ister etken olsun, bilginin hakikati birdir ve bunun aslı da bilinenine tâbi olmak, ondan geri kalmamaktır. Bunun üzerinde düşünen herkes böyle olduğunu görür. Bilginin etken veya edilgen olmasının bunda bir tesiri yoktur; onun tesiri başka bir şeydedir; o da şudur: Edilgen bilginin, bilineninin dış varlıkta var olmasında bir rolü yoktur. Etken bilgide ise böyle değildir. Çünkü etken bilgi yukarıda gösterdiğimiz üzere bilineninin varlığının tercih ettiricisi, nedeni olur. Ama bu, bilinenin asıl olmasına aykırı değildir, tersine, bu asıl olma olduğu gibi kalır.

Dedi: ...Tanrı'nın irâdesinden vaz geçilebilir...

Diyorum: Dolayısı ile bu cevabı verenin yapması gereken şeyin o zaman Tanrı'nın irâdesini ve onun taallukunu bir yana itmek ve evvel emirde âlemin muayyen bir anda meydana gelmesini belirleyen şeyin Tanrı'nın bunun hakkındaki ezelî bilgisi olduğunu söylemek olacağı açıktır. Bu anlatımla, görüldüğü üzere, bu itiraza vereceği cevapta zikrettiği şeyin def edilmesi mümkün olacaktır.

Dedi: ...bir ihtimali ortaya koymaktır...

Diyorum: Yanlış bir yolu gerektirmesinden ötürü din ve şeriat ehlince bu ihtimalin yanlış olduğuna ittifakla karar verilmiş olduğuna yukarıda temas ettik. Bunun üzerinde düşün.

Mu'tezile, âlemin muayyen bir vakitte varlığa getirilmesinin tercih ettirici nedenin, onu bu vakitte meydana getirmekle ilgili faydalar (maslahat) olduğunu ileri sürer. Çünkü "Tanrı, âlemi içinde yaratacağı vakitte yarattığında, insanlar için bir takım faydaların hasıl olacağını, başka bir vakitte yaratsaydı bu faydaların hasıl olmayacağını biliyordu. **Bundan ötürü irâdesi, O'nu, bu vakitte yaratmaya taalluk etti"** der.

Bu ise şöyle reddedilmiştir: **Biz zorunlu olarak biliyoruz ki** Tanrı, âlemi içinde yarattığı vakitten bir göz açıp kapayıncaya kadar küçük bir zaman önce yaratmış olsaydı, insanlar için söz konusu faydaların herhangi birisinin ortadan kalkması söz konusu olmayacaktı. **Kaldı ki bu vakitler birbirlerine eşittirler;** onların birinin insanlar için sözkonusu faydaların kaynağı kılınıp diğerlerinin kılınmaması, eğer bir belirleyiciden ileri gelmiyorsa, bu görüş bir "tahakküm"den başka bir şey değildir: Eğer bir belirleyiciden ileri geliyorsa, bu belirleyici, ya ezelîdir, ya zamanda varlığa gelmiştir: **Ezelî ise bütün vakitlere nisbeti birdir;** eğer zamanda varlığa gelmişse, sözü ona naklederiz ve teselsül lâzım gelir. Sonra âlemin muayyen bir vakitte yaratılmasını bu faydalara tâbi kılmak, Tanrı'nın fiilinin bir amaca tâbi olduğunu söylemek demektir, bu ise imkânsızdır: **Çünkü bundan, Tanrı'nın başkasıyla mükemmelleşmesi mahzuru ortaya çıkar.** Çünkü faile nisbetle meydana gelişi ve gelmeyişi birbirine eşit olan bir şey, failin fiilinin amacı olamaz, dolayısı ile onun nedeni olamaz.

Dedi: ...Mu'tezile ...tercih ettirici nedeninin (illet)...faydalar

olduğunu ileri sürer...

Diyorum: Bu tertipteki kusur gözden kaçmıyor: Doğrusu "...âlemin bu vakitte yaratılmasını tercih ettiricinin insanla ilgili faydalar olduğunu ileri sürer.." demesiydi. "Kitab al Mavâkıf" ve şerhinde şöyle denmektedir: "...Ebu Hüseyin ve Mu'tezile grubunun Nazzam, Câhiz, 'Allaf, Ebu Kasım Belhî, Mahmut Hârezmi gibi liderlerinden bir grup Tanrı'nın irâdesinin, fiilde bulunmasında mevcut faydanın bilgisi olduğunu söylerler. Naccar, onun mevcut olmayan bir şey olduğunu, yani Tanrı'nın istemeyen (mukrih) olmaması olduğunu söyler. Al Ka'bî, Tanrı'nın irâdesinin, kendi fiilinde faydanın bilgisi, başkasının fiilinde ise onu emretme olduğunu söyler. Bizim arkadaşlarımız ise Tanrı'nın irâdesinin, bilgi ve kudretinden ayrı üçüncü bir sıfat olduğunu, bu sıfatın iki makdûrundan birini varlığa getirmekle belirlediğini söylerler ve Basra grubundan olan Mu'tezilîlerin ekserisi bunda onlarla uyuşurlar..."

Bu açıklamadan ortaya çıkmıştır ki, Hoca-zâde'nin zikrettiği, ne Mu'tezile'nin bütününün, ne ekserisinin görüşüdür. Çünkü Basra mutezilîlerinin ekserisi, Tanrı'nın iki makdûrundan birini varlığa getirmesini belirleyenin irâdesi olduğu konusunda bizim arkadaşlarla uyuşma halindedir.(24)

Dedi: ...Bundan ötürü irâdesi onu, bu vakitte yaratmaya taalluk etti...

Diyorum: Bu ifade, söz konusu tercih ettirici nedenin, yazarın "...Mu'tezile, âlemin muayyen bir vakitte varlığa getirilmesinin tercih ettirici nedeninin, onu bu vakitte meydana getirmekle ilgili faydalar olduğunu ileri sürer.." sözünden zannedileceği gibi, bu faydaların kendileri olmayıp, Tanrı'nın bu faydalar hakkında bilgisi olduğunu açıkca ortaya koymaktadır. İmâm Râzî "Al-Matalib al-Aliyya"de şöyle demektedir: "..İnsanlar görünüşe bakarak, bir fiilin nedeninin, onda bir menfaat, bir fayda mevcut olması olduğunu, o fiili yapmaktan kaçındıranın ise, onda bir zarar, bir kötülük mevcut olması olduğunu söylerler. Bil ki bu mecâzî bir sözdür: Çünkü gerçekte bir fiilin faydalı olduğu hakkındaki inanç, kişiyi o fiile iter; onun zararlı olduğu hakkındaki inanç kişiyi, o fiilden kaçındırır. Bir fiilin kendisinde faydalı olmasından ötürü faili fiile ittiği, kendisinde zararlı olmasından ötürü onu fiilden alıkoyduğu iddiası yanlış bir iddiadır..." ve bunu çeşitli şekillerde göstermeye çalışmaktadır; bunlardan biri şudur "...Gerçekten öyle olmasa da bir fiilin faydalı olduğu hakkındaki inanç, hasıl olduğunda, bu failin fiilinin nedeni olur: Kendisinde gerçekten bir fayda mevcut olmuş olsa dahi, eğer bu inanç hasıl olmazsa, bu, failin fiilden kaçınmasının nedeni olur. Şu halde görüyoruz ki burada müessir olan, bir fiilin kendisinde faydalı olup olmaması değil, onun faydalı olup olmadığı hakkındaki inancımızdır" (sözü buraya kadar.)

(24) *Basra Mutezili'leri hakkında bkz: Nader. le Sys. Phi. 23-38.*

Eğer "o zaman bu, Mu'tezile'nin zikrettiği, İbni Sina'nın filozoflardan Tanrı'nın inâyeti ile ilgili olarak naklettiği şeye gidip dayanmaz mı, ona raci olmaz mı? Çünkü filozoflara göre Tanrı'nın inâyeti, âlemin en güzel bir tarzda var olması için nasıl olması gerektiği hakkındaki bilgisidir ve âlemin varlık düzenindeki bu uygunluğun, güzelliğin bilgisi, ondaki iyiliğin bir maksat ve talep olmaksızın Tanrı'dan taşmasının nedenidir" dersen, derim ki; hayır, çünkü ikisi arasında fark vardır: Ama bu, Mu'tezile'nin söz konusu faydaları insanlar için belirlemesinden, filozofların ise bunu yapmamasından ötürü değildir; çünkü bu cüz'î bir şeydir, tercih ettiricinin özünü değiştirmez. Tersine, Mu'tezile'nin zikrettiği tarzda Tanrı'nın fiili başkası hakkındaki iyiliğinin, onunla ilgili faydaların bir eseri olur. Filozofların zikrettiği tarzda ise böyle değildir. Çünkü onlara göre Tanrı'nın fiilde bulunmasının nedeni, bu fiilin salt olarak iyi,güzel olmasıdır, başkaları için bir faydayı ihtiva etmesi değildir. Dolayısı ile bu görüşe göre, Tanrı'nın fiili ile mükemmelleşmesi söz konusu değildir; ama diğer görüşte böyle bir tehlike mevcuttur. Bunun üzerinde düşün.

Dedi: ...biz zorunlu olarak biliyoruz ki..

Diyorum: Bu, insanın bilgisinin bağımsız olarak erişebileceği şey-

lerden değildir, tersine burada Tanrı'nın bir bildirmesine (i'lâm) ihtiyaç vardır. Bu bildirme ise burada mevcut değildir. Buna benzer şeylerde "zorunluluk" iddiası, insaf sahibi bir kişiye gizli olmayacağı üzere, akla karşı çıkıştır.

Dedi: ...kaldı ki bu vakitler birbirlerine eşittirler...

Diyorum: Bu, "...Tanrı, âlemi içinde yarattığı vakitten, bir göz açıp kapayıncaya kadar küçük bir zaman önce yaratmış olsaydı..." sözü ile kısa olarak söylediği şeyin geniş anlatımıdır. Bundan ötürü "kaldı ki" deyimini kullanarak aralarında bir ayrım yapmasına mahal yoktur.

Dedi: ...ezelî ise bütün vakitlere nisbeti birdir..

Diyorum: Biri bunu reddedebilir ve diyebilir ki: "Söz konusu belirleyicinin ezelî olması, onun bütün vakitlere nisbetinin bir olmasını gerektirmez. Onların Tanrısal ezelî irâdenin vakitlerden birini isteğinin içinde meydana gelmesi ile belirlemesinin caiz olduğunu, bu irâdenin ve taallukunun ezelî olmasından, bu irâdenin yöneldiği şeyin ezelî olmasının lâzım gelmediğini ileri sürdüklerini görmüyor musun! Anla bunu.

Dedi: ...çünkü bundan, Tanrı'nın başkasıyla mükemmelleşmesi mahzuru ortaya çıkar...

Diyorum: Bunu şöyle anlatabiliriz: Bir amaçla fiilde bulunan herkes, bu fiil meydana gelmediğinde mükemmelliği eksik olacak, meydana geldiğinde mükemmelliği tam olacak bir mahiyette ise özü bakımından eksik, başkasıyla mükemmeldir. Ancak Tanrı'da bu imkânsızdır. Bundan ötürü eğer kelâmcılar "Tanrı bu fiili, sadece bu fiilin faydasının başkasına yönelmesi, gitmesi için yapmıştır" derlerse, biz deriz ki: "Bu fiilin faydasının başkasına gitmesi veya gitmemesi eğer Tanrı'ya nisbetle birbirine eşitseler, bu başkasına bağışta bulunmanın Tanrı tarafından istenmesi imkânsızdır. Çünkü eşitlik, tercih etmeye aykırıdır: Eğer onlar birbirlerine eşit değilseler, o zaman

ikisinden biri Tanrı için evlâ olmuş olur. Bu sefer de Tanrı'nın kendisinde eksik, başkasıyla mükemmelleşen bir karakterde olması gerekir. O zaman söz konusu ilzâm geri döner.

Filozofların âlemin ezelîliği ile ilgili birinci delillerine verilen birinci cevabın teferruatı bunlardır. Bu delile verilen ikinci cevaba gelinceki bu Nasrettin Tûsî'nin verdiği cevaptır- o şudur: Biz, Tanrı'nın âlemi varlığa getirişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütününün, ezelde hasıl olduğunu, yani Tanrı'nın yaratımının zamanda varlığa gelen bir şeye bağlı olmadığını kabul ediyoruz. Buna karşı **"bu durumda eğer âlem ezelî olmazsa,** tercih ettiricisiz bir tercih gerekir" itirazını kabul etmiyoruz. Çünkü âlemin varlığa gelişinden önce gerçekten bir zaman yoktur ki âlemin onun muayyen bir anında meydana gelmesi için bir tercih ettiriciye ihtiyaç duyulsun. Âlemin var olmasından önce gelen zaman, salt muhayyel bir şeydir. Zaman, ancak âlemin varlığı ile başlar. Şu halde âlemin varlığa gelişinden önceki muhayyel zamanların birbirlerinden ayırdedilmesi, âlemin dışında olan mekânda olduğu gibi, sadece salt muhayyilenin işidir; bundan ötürü nasıl "neden âlem içinde bulunduğu mekânda meydana gelmiştir" denemezse, aynı şekilde "neden âlem içinde bulunduğu, meydana geldiği andan önce meydana gelmemiştir" denemez.

"Bu görüş ancak âlemin varlığından önce gelen anlarda bir tercih talebinin söz konusu olamıyacağına delâlet eder (çünkü burada zaman yoktur); ama âlemin varlığa gelişinden sonraki zamanlar nazar-ı itibare alındığında, bu varlığa gelişin o anda olması, o andan sonra gelen diğer anlardan birinde olmaması tercih ettiricisiz bir tercih değil midir?" diyemezsin, çünkü biz deriz ki: "Zaman, âlemin varlığa gelişi ile birlikte varlığa gelmiştir. Çünkü zaman, en dış kürenin hareketinin miktarıdır. **Bundan ötürü, âlemin onun bir parçasında meydana gelip, diğer bir parçasında meydana gelmemesinin bir tercihe ihtiyaç göstermesi söz konusu değildir.** Çünkü zamanın bir parçasının âlemin varlığa gelişinden önce gelmesi tasavvur edilemez ki "neden âlem onun ikinci veya üçüncü parçasında meydana gelmeyip, birinci parçasında meydana

gelmiştir" itirazı ileri sürülebilsin.[25]

Dedi: ...bu durumda eğer âlem ezelî olmazsa..

Diyorum: Bu konuda düşünen bir kişiye gizli olmayacağı üzere bu cevabın bu tarzda anlatımı, daha önce geçen delilin anlatım tarzına uymamaktadır. Ona uygun olan anlatım şudur: "Biz, âlemin ezelden beri var olması gerektiğini kabul etmiyoruz." Eğer âlem ezelde hasıl olmazsa, daha sonra hasıl oluşu, ya zamanda varlığa gelmiş bir şarta bağlıdır, ya değildir" sözlerini kabul ediyoruz. Ancak bunlardan ikinci şıkkı benimsiyoruz. "Bu durumda tercih ettiricisiz bir tercih gerekir" sözünüzü ise kabul etmiyoruz. Çünkü âlemin varlığa getirilişinden önce zamanın mevcut olmadığını söylüyoruz.

İmâm Râzî "Kitab al Muhassal"da filozofların "âlemi muayyen bir vakitte yaratmanın, iki eşitten birini diğerine bir tercih ettirici olmaksızın tercih etmeyi gerektirdiği" hakkındaki iddialarına cevap olarak şöyle demiştir: "...bu yıldızın, gök küresinin muayyen bir yerinde bulunmakla belirlenmesi gibidir." Nasrettin Tûsî bunu "Talhis al Muhassal"da şöyle reddeder: "Bu bir şey ifade etmez; çünkü mevcut şeylerde bir tercih ettirici mevcut olabilir, ama bilinmeyebilir. Var olmayan şeylerde ise, bu mümkün değildir" ve devam eder: "...Burada doğru cevap, haklarında bu tercihin talep edildiği zamanların mevcut olmadıklarını, onlar arasında ancak muhayyile ile bir ayrım yapılabileceğini, ama buna benzer şeylerde muhayyilenin hükümlerine itimat edilemiyeceğini, zamanın varlığının ancak âlemin varlığı ile başladığını, zamanın varlığından önce diğer varlıkların asla ortaya çıkmadıklarını söylemektir."

(25) Kanaatimizce Hoca zâde'nin bu sözleri doğrudur ve anlamı şudur: Nasıl ki âlemin varlığa gelişinden önce zamanın mevcut olmadığı ileri sürüldüğünde, âlemin neden içinde meydana geldiği andan önce meydana gelmemiş olduğu sorusu ortadan kalkarsa, aynı şekilde bu faraziye içinde, neden âlemin varlığa geldiği andan sonraki anlardan birinde meydana gelmemiş olduğu, o anda meydana gelmiş olduğu sorusu da hükümsüz olur. Çünkü burada zaman, âleminin varlığına tabi kılınmaktadır. Dolayısı ile âlemin neden söz konusu andan sonraki anlarda meydana gelmediği sorusu sorulamaz. Eğer zamanın varlığı, âlemin varlığından bağımsız olarak ele alınabilseydi, bu itiraz söz konusu olurdu.

Ancak İmâm Râzî "Al-Matalib al-Aliyya"de bu cevabı şöyle diyerek çürütmüştü: "..âlemin varlığa gelişinden şimdiye kadar sabit yıldızlar küresinin bir milyon devir yapmış olduğunu farzedelim; acaba sabit yıldızlar küresinin, âlemin başlangıcından bu yana bir milyar devir yapabilecek bir tarzda meydana getirilmesi mümkün müydü, değil miydi? Eğer bu imkânsız idi ise, âlemin varlığının özü gereği imkânsızlıktan, özü gereği imkâna geçmesini gerektiren söz konusu mahzur geri döner; eğer bu mümkün idiyse, ister onları bu sözlerle ifade edelim, ister etmeyelim, "öncelik" ve "sonralık"tan kasıt işte budur."[26]

Dedi: ...bundan ötürü (âlemin, onun bir parçasında meydana gelip, diğer bir parçasında meydana gelmemesinin) bir tercihe ihtiyaç göstermesi söz konusu değildir...

Diyorum: Buna da İmâm Razî'nin yukarıdaki cevabında ileri sürdüğü itiraza benzer bir itirazla karşı çıkılabilir, yani şöyle denebilir: "En dış kürenin, âlemin varlığa gelişinin başlangıcından bugüne kadar bir milyon devir yapmış olduğunu farzedelim; bu en dış kürenin, âlemin varlığa gelişinin başlangıcından bu yana, bu söz konusu müddetin daha az olacağı bir tarzda yaratılması mümkün müydü, değil miydi? Eğer mümkün değildiyse, söz konusu mahzur, yani âlemin varlığının bazan mümkün, bazan imkânsız olması lâzım gelir, bu ise imkânsızdır: Eğer mümkün idiyse, işte öncelik ve sonralıktan kasıt budur. Deyimde ihtilâfın bir önemi yoktur.

Filozofların, âlemin ezeliliği ile ilgili birinci delillerine verilen üçüncü cevap, günlük olaylarla bu delilin nakzedilmesidir: Çünkü bu olayların var olduğunda şüphe yoktur. Bu durumda filozofların bu birinci delili burada da geçerlidir; yani burada şöyle denir:

(26) "Öncelik ve sonralık ise, zamanın ana özelliği olduğuna göre, bu durumda âlemin farzedilen varlığa gelişi anından önce bir zamanın mevcut olması gerekir. Bu ise âlemin kendisinin ezelî olmasını gerektirir, çünkü zaman, hareketin sayısıdır, hareket ise hareket eden bir varlık gerektirir." Râzî'nin ve Kemâl Paşa-zâde'nin bu cevaplarının sonucu budur.

Günlük olayların varlığa getirilişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde hasıl olmuş ise, bu varlığa getirmenin de ezelde hasıl olması gerekir. Çünkü varlık, varlığa getirmeden geri kalamaz. **Eğer bu varlığa getirme ezelî olmasaydı,** daha sonra hasıl olması ya zamanda varlığa gelen bir şarta bağlı olurdu -bu, başta farzettiğimize aykıdır- veya bağlı olmazdı -o zaman da tercih ettiricisiz bir tercih gerekirdi.- Eğer bu olayların varlığa getirilişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü, ezelde hasıl değil ise, bu hiç olmazsa onlardan birinin zorunlu olarak zamanda hasıl olması demektir. Bu biri bir müessirin tesirine ihtiyaç göstermezse, zamanda varlığa gelen bir şeyin müessirsiz olabilmesi gerekir; eğer ihtiyaç gösterirse ya bu şeyin meydana getirilmesi için kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde hasıl olmuştur -o zaman, zamanda varlığa gelen bir şeyin ezelî olması gerekir- veya olmamıştır -o zaman, yine onlardan birinin zamanda varlığa gelmesi gerekir ve sözü ona naklederiz, böylece teselsül gerekir.- O halde, filozofların bu birinci delili doğru olmuş olsaydı, günlük olayların da ezelî olması gerekirdi.[27]

Buna şöyle itiraz edilmiştir: Günlük olaylarda lâzım gelen söz konusu teselsül, birbirlerini takip eden şeylerdeki bir teselsüldür: Bu, imkânsız değildir. Ama âlemin zamanda varlığa gelişinde lâzım gelen teselsül, böyle değildir; o, varlıkta birbirlerine terettüp ederek birbirleriyle birleşen şeylerdeki bir teselsüldür. Böyle bir teselsül ise imkânsızdır. Bundan ötürü bu meselede geçerli olan söz konusu delil, birincide geçerli değildir.

Filozofların bu konudaki sözlerinin özeti şudur: Neden, iki türlüdür: Hazırlayıcı (mu'id) neden, müessir neden; hazırlayıcı neden, eserden önce gelir, çünkü eseri, müessir nedenden gelecek **etkiyi kabule hazırlıklı kılar. Bir şeyin hazırlıklı (müsta'it) olması demek, bilkuvve olması demektir. Bu, fiille birleşmez.** Müessir nedene gelince, **onun, eseri ile birleşmesi ve onunla birlikte var olması gerekir.** İmdi Tanrı'nın varlığı daimî olduğu için,

(27) *Bu cevap ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 69-71.*

İlk Eserinin de varlığının daimî olması gerekir ve böylece varlıkları daimî olan eserler silsilesi, gök kürelerinin beden ve Nefslerinde sona erer. Gök kürelerinin Nefsleri, bedenlerini, irâdî olarak dairesel bir hareketle hareket ettirirler. **Bu hareketin de, nedeni daimî olduğundan, varlığı daimîdir.** Ancak bu harekette kararlılık (istikrar) olmadığından, bu hareketle hareket eden cismin parçaların yerleri yer değiştirirler ve bu yerlerden biri, diğer bir yerin meydana gelmesinin hazırlayıcısı olur. Bu hareketin devamlılığından ötürü, böylece, her bir yer, bir sonra gelen tarafından yer değiştirir. Bu yerlerin yer değiştirmesiyle, **maddede, sûretler ve arazları kabul etmek için muhtelif istidatlar meydana gelir.** Böylece bu araz ve sûretler Kaynaklarından çıkarlar. Şu halde bu dairesel hareket, sabit, değişmez varlıklar âlemi ile, değişmeye marûz varlıklar âlemi arasında bir aracı rolü oynar. **Eğer bu hareket olmasaydı, varlıkları daimî olan** "Kaynaklar" silsilesi[28], zamanda varlığa gelen şeylerde sona ermezler, zamanda varlığa gelen şeyler silsilesi de varlıkları daimî olan bu Kaynaklara kadar yükselemezdi. **O halde zamanda varlığa gelen şeylerin, Tanrı'dan bu şekilde çıkmaları mümkündür;** çünkü burada lâzım gelen teselsül, birbirini takip eden yerler ve istidatlardaki bir teselsüldür. Bunlardan önce gelen, sonra gelenle birleşmez. Böyle bir teselsül imkânsız değildir. Ama âlemin Tanrı'dan bu tarzda çıkması imkânsızdır; **çünkü bu tarzda çıkma (südûr), hareket ve değişmeye bağlıdır: Hareket ise, cisimlerin ârızlarındandır. O halde bu hareketlerin üzerine geldikleri bu cisimlerin, Tanrı'dan, o cisimlere ârız olan hareketler vasıtasıyla südûr etmeleri mümkün değildir; yoksa o cisimlere ârız olan hareketlerin, onlardan önce gelmesi gerekir. Şu halde bazı şeylerin Tanrı'dan yaratma (ibda) yoluyla çıkmaları zorunludur;** bunlar, Mücerret Akıllar, Gök kürelerinin Nefsleri ve bedenleridir.[29]

Dedi: ...yani burada şöyle denir: (günlük olayların varlığa getirili-

(28) *Yani göksel varlıklar, Akıllar silsilesi.*

(29) *Hoca-zâde'nin bu pasajda özetlediği şey, esas olarak Fârâbî-İbni Sina'nın kozmolojisidir (bkz: Madk. **La Place**, s. 94-95.*

şinde) kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü...

Diyorum: Bu anlatımdaki kusur gözden kaçmıyor: Çünkü o zaman lâzım gelen şey, zikredilen mahzurlardan biridir, yoksa bizzat günlük olayların ezelî olması değildir". Bu nakze ve daha sonra "..o halde filozofların bu birinci delili doğru olmuş olsaydı, günlük olayların da ezelî olması gerekirdi" sözü ile zikredeceği geçişe (tafri) uygun olanı şöyle demesiydi: "Bu olayların meydana gelişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü, ya ezelde hasıldır, ya değildir; ikinci ihtimalde hiç olmazsa onlardan birinin zamanda varlığa gelmiş olması gerekir. O zaman sözü bu birisine naklederiz ve ya teselsül, ya zamanda varlığa gelmiş bir şeyin müsessirsiz olabilmesi veya zamanda varlığa gelen bir şeyin ezelî olması gerekir. İlk iki ihtimal yanlıştır, üçüncü ihtimalde ise bu söz konusu nakz hasıl olmuş olur. Birinci ihtimale, yani söz konusu şeylerin bütününün ezelde hasıl olmuş olması ihtimaline gelince, bu durumda da günlük olayların varlığa getirilmelerinin ezelî olması gerekir; çünkü bu varlığa getirilme ezelî olmazsa, daha sonra onun varlığa getirilmesi, ya zamanda varlığa gelen bir şarta bağlıdır -ki bu başta farzettiğimiz şeye aykırı- veya bağlı değildir -o zaman da tercih ettiricisiz bir tercih gerekir.- Bunun ikisi de yanlıştır. Şu halde eğer bu varlığa getirilme ezelî ise, günlük olayların varlığı da ezelî olmuş olur. bu şekilde yine söz konusu nakz hasıl olmuş olur. Ve filozofların bu birinci delilleri doğru olmuş olsaydı, günlük olayların da ezelî olmaları gerektiği sabit olmuş olur.(30)

Dedi: ...eğer bu varlığa getirme ezelî olmasaydı...

Diyorum: Yukarıda bu söz konusu nakzi anlatırken gösterdiğimiz üzere, bu ispatta, dayandırmada doğrusu, bu sözü "..ve bu varlığa getirmenin de ezelde hasıl olması gerekir..." sözünün önüne getirmesi idi.

---

(30) Kemâl Paşa-zâde'nin Hoca-zâde'ye yaptığı bu eleştirinin anlamını da tam olarak anlayamıyoruz; çünkü zaten Hoca-zâde de günlük olayların ezelî olduğunu ispat etmeyi istemek durumunda değildir; onun amacı filozofları, o birinci delillerinin burada da uygulanabileceğini göstererek ilzâm etmektir.

Dedi: ...buna şöyle itiraz edilmiştir...

Diyorum: Bu nakze, bu şekilde cevap vermek doğru değildir: Çünkü bu cevabı verenin, söz konusu iki teselsül arasında zikrettiği fark tam değildir. Bu nakzi ileri süren şöyle diyebilir: "Âlemin zamanda varlığa geldiği farzedildiğinde lâzım gelen teselsülün, varlıkta birbirlerine terettüp ederek birbirleriyle birleşen şeylerdeki bir teselsül olduğunu kabul etmiyoruz. Neden bu teselsülün de hazırlayıcı nedenlerde olan bir teselsül olması, yani âlemi varlığa getirmekte kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde hasıl olmadığı farzedildiğinde, o, zamanda varlığa gelmesi gerekecek şeyin bir hazırlayıcı neden olması, onun varlığa gelmesinin de bir başka hazırlayıcıdan ötürü olması ve böylece bütün mertebelerde bir teselsül meydana gelecek tarzda olması caiz olmasın? Bundan dolayı "günlük olayların varlığa getirilmesinde lâzım gelen teselsül, hazırlayıcı nedenlerde bir teselsüldür; âlemin zamanda varlığa geldiği faraziyesinde ise lâzım gelen teselsül, varlıkta birbirlerine terettüp ederek birbirleriyle birleşen şeylerdeki bir teselsüldür" diyerek aralarında kesin bir ayrım yapmak doğru değildir.

Şu halde bu söz konusu nakze verilecek doğru cevap şudur: "Evet, bu iki şıkta da lâzım gelen teselsülün hazırlayıcı nedenlerde bir teselsül olması caizdir. Ancak günlük olaylar ile ilgili teselsülde, bu yanlış (bâtıl) değildir. Çünkü bu tip teselsülün yanlış olduğu hakkında delil yoktur. Âlemin zamanda varlığa getirilişi ile ilgili teselsülde ise böyle değildir; ancak bu, burada böyle bir teselsül kendisinde imkânsız olduğu için değildir, âlemde ezelî bir şeyin varlığını gerektirdiği içindir. Çünkü filozofların zikrettiği üzere teselsül eden hazırlayıcılar, zorunlu olarak ezelî bir maddeye muhtaçtırlar. Bu ise farzedilene, yani âlemin bütün parçalarıyla zamanda varlığa gelmiş olduğu görüşüne aykırıdır.(31)

---

(31) Çünkü istidat, ancak maddede mümkündür, daha doğrusu maddenin kendisi bir istidattır. Şu halde âlemin varlığa getirilişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünün ezelde hasıl olmadığı, yani onlardan birinin zamanda varlığa gelmiş olduğu faraziyesinde, bu varlığa gelen şey hazırlayıcı bir neden olamaz. Çünkü bu durumda burada bu hazırlayıcı şeylerden müteşekkil olacak ve sonsuza gidecek olan silsilenin mümkün olması için maddenin varlığı zorunlu olacaktır.

Dedi: ...Bu konudaki sözlerinin özeti şudur: ...

Diyorum: Bu, bu söz konusu nakze, gerektirdiği şekilde verilecek cevabı anlatımımızda tutmuş olduğumuz yola uygun düşen sözlerinin özetidir; yazarın, bu nakze cevabını anlatırken tutmuş olduğu yola uygun düşen sözlerinin özeti değildir. Yukarıda verdiğimiz açıklamalar üzerinde düşünen biri için bu gizli olmayacaktır.

Dedi: ...neden iki türlüdür; hazırlayıcı neden, müessir neden...

Diyorum: Hazırlayıcı nedenin mukabili müessir nedenden daha geniştir. Çünkü o, müessir nedenden başka "madde"yi, "sûret"i, "şart"ı da içine alır. Bundan dolayı doğrusu "...neden iki türlüdür: Hazırlayıcı neden, hazırlayıcı olmayan neden (ister müessir olsun, isterse "şart" gibi müessir olmasın)" demesiydi.(32)

Dedi: ...hazırlayıcı neden eserden önce gelir...

Diyorum: Doğrusu "..eserle birleşmesi caiz değildir.." demesiydi. Çünkü hazırlayıcı neden, zaman bakımından eserinden önce gelirse de bu, ister "fail", ister "şart" veya "madde" olsun eksik nedenlerin zaman bakımından eser ile hem zaman olmasını gerektirmez. Bundan ötürü doğrusu, hazırlayıcı nedenin, ona mukabil olan nedenin özelliğine mukabil olan özelliğini zikretmesiydi. Bu diğerinin özelliği, eserle birleşmesinin caiz olmasıdır.(33)

Dedi: ...bu, fiille birleşmez...

Diyorum: Bu, "Al Muhâkamât" yazarının iddia ettiği ve Curcânî

---

(32) "Hazırlayıcı neden", "müessir neden" kavramları ve maddenin, sûretin, şartın birer neden olarak alınmaları, durumları ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 142-143.

(33) "Eksik neden", eserin meydana getirmekte yeterli olmayan nedendir (bkz: Cilt I. s. 142) Kemâl Paşa-zâde, fail, şart ve maddeyi, "hazırlayıcı neden"in karşıtını teşkil eden "hazırlayıcı olmayan neden" grubuna soktuğu ve bu ikinci gruptaki nedenlerin "eksik" oldukları takdirde eserleri ile birleşmelerinin zorunlu olmadığı görüşünde olduğu için, bu düzeltmeyi yapmaktadır.

ve başkalarının taklit ettikleri görüşe uygundur. Onların bu iddiaları şudur: "..Hazırlayıcı nedenin, yakın hazırlayıcı neden olsa dahi, eser meydana geldiğinde ortadan kalkması gerekir. Başka türlü nasıl olabilir? Hazırlayıcı neden, yakın kuvve olan tam istidadın, yani kabul edenin kabul edilecek olana yeterli bir hazırlıkla hazır olmasının meydana getiricisidir. Kabul edilecek olan kendisinde meydana geldiğinde, kabul eden artık ona hazırlıklı olmakla vasıflandırılamaz, onunla vasıflanmak imkânı ile vasıflandırılabilir. Çünkü bu imkân ondan ayrılmaz, ona lâzımdır."

Buna şöyle itiraz edilmiştir: "..tam istidadı meydana getiren, hazırlayıcı nedenlerin bütünüdür, yalnız başına yakın hazırlayıcı neden değildir. Bundan ötürü istidadın eserin varlığı ile birleşmesinin imkânsızlığından, yakın hazırlayıcı nedenin eserle birleşmesinin imkânsızlığı lâzım gelmez. Çünkü bir şeyi meydana getiren, o şeyden ayrılamaz. Eğer "yakın hazırlayıcı neden tahakkuk ettiğinde, tam istidat tahakkuk ettiğine göre, tam istidadın onunla tahakkuk etmesini, ondan başka bir hazırlayıcı nedenin burada söz konusu olmamasını gerektirir ve böylece, tam istidadı meydana getirenin yalnız başına yakın hazırlayıcı neden olduğu ortaya çıkar" dersen, derim ki: "Hazırlayıcı neden, diğer nedenlerden ayrı, onlar arasında seçkindir; çünkü tesiri, kendisi ortadan kalktıktan sonra devam eder. İmdi bundan ötürü, tam istidadı gerektirmekte diğer (uzak) hazırlayıcı nedenlerin de bir rolü olması, bu uzak nedenlerin ortadan kalkmasından sonra bu istidadın devam etmesi caizdir. Şu halde bu söz konusu istidadın devam etmesinde, onu gerektirenin, yalnız başına yakın hazırlayıcı neden olduğuna dair bir işaret yoktur." Bu ince görüşü anla.

Dedi: ...onun, eseri ile birleşmesi...gerekir...

Diyorum: Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, doğrusu "...onun eseri ile birleşmesi caizdir.." demesiydi; çünkü müessir nedenin,eseri ile birleşmesi, ancak bu neden eserinin varlığı için yeterli olduğunda gereklidir. Ama mutlak olarak müessir neden, bu nedenden (yani eserinin varlığı için yeterli olan müessir nedenden) daha geneldir.

Dedi: ...İlk Eserinin de varlığının daimî olması gerekir...

Diyorum: Burada duralım; çünkü bir defa "İlk Eser"den burada, Tanrı'dan, herhangi bir şeyin aracılığı olmaksızın (ister bu aracı müessir neden, ister şart, ister hazırlayıcı neden cinsinden olsun) çıkan şey kastediliyorsa, böyle bir "İlk Eser"in varlığını kabul etmiyoruz; çünkü henüz, ne varlıkta birbirlerine terettüp eden, bununla beraber birbirleriyle birleşmeyen şeylerdeki bir teselsülün imkânsız olduğu, ne böyle bir silsilenin ezelî bir madde gerektireceği ispat edilmemiştir. O halde Tanrı'dan çıkan her şeyin, O'ndan bizzat değil, sonsuz hazırlayıcı nedenler aracılığı ile çıkması caizdir. Eğer burada "İlk Eser"den, Tanrı'dan, başka bir kaynağın aracılığı olmaksızın çıkan şey kastediliyorsa, bu anlamda bir "İlk Eser"in, Tanrı'nın devamı ile devam etmesinin lâzım geldiğini kabul etmiyoruz. Bu ancak, eğer O'ndan, bir hazırlayıcı neden veya şart aracılığıyla çıkmamış olsaydı lâzım gelirdi. Bu zikredilen şeylerde, böyle bir ihtimalin ortadan kaldırılması ispat edilmediğine göre, bu söz konusu geçişte sabit olmuş değildir.

Sonra ikinci olarak burada bilinen, kabul edilmiş olan şey, İlk Eserin, İlk Neden ezelî olduğu takdirde, ezelî olmasıdır; ama O'nun ebedî olması halinde İlk Eserin de ebedî olacağı kabul edilmiş değildir. Çünkü âlemin varlığının bir hadisenin yokluğuna tâbi kılınması ve bu hadise meydana geldiğinde bu, âlemin varlık şartının ortadan kalkmasından ötürü, fail nedeni devam ettiği halde, onun ortadan kalkması caizdir. Bundan ötürü âlemin ebediyeti meselesinde (filozoflar) bununla, yani nedenin ezelîliğinin, eserinin ezelîliğini gerektirmesiyle yetinmemişler, âlemin ebedî olmasını ayrı bir mesele olarak ele almışlardır. Kaldı ki burada İlk Eserin ebediyeti meselesini ele almasına lüzum da yoktu. Bundan ötürü doğrusu "..Tanrı'nın varlığı ezelî olduğu için, İlk Eseri de ezelîdir.." demesiydi.

Dedi: ...ve böylece varlıkları daimî olan eserler silsilesi...

Diyorum: Bu sözlerden çıkan şey, İlk Eserle gök kürelerinin Nefsleri ve bedenleri arasında bir başka eser, hatta eserler olduğudur.

Bu ise filozofların bununla ilgili olarak açık olarak belirttikleri görüşlerine aykırıdır; çünkü onlar en dış kürenin bedeninin İlk Eserden, başka bir şeyin aracılığı olmaksızın çıktığını söylerler.İbni Sinâ "Al İşârât"da şöyle der: "..Evvel, yani Tanrı, önce aklî bir cevher yaratır. Varlıkların gerçek kaynağı budur. Sonra bunun aracılığı ile bir diğer aklî cevher ve bir göksel beden yaratır. Ve böylece göksel bedenler tamamlanıncaya kadar yaratmaya devam eder. Bu yaratım, kendisinden artık bir göksel beden çıkmayan aklî bir cevherde son bulur."

Sonra (Hoca-zâde'nin) "..varlıkları daimî olan eserler silsilesi gök kürelerinin beden ve Nefslerinde sona erer.." cümlesinden anlaşılan şey, bu beden ve Nefslerin, varlıkları daimî olan eserlerden olmadıklarıdır. Bu da daha önce bu faslın başlarında geçtiği üzere filozofların görüşlerine aykırıdır.

Dedi: ...bu hareketin de, nedeni daimî olduğundan, varlığı daimîdir.

Diyorum: Bil ki Tanrısal inâyet, hadiselerin varlığa gelişlerini gerektirdiğinde, yaratım silsilesi, özü gereği sabit olan, ama izafetler ve birbirini takip eden nisbetler farklılığını gerektiren bir şeyde sona ermiştir. Bu, devamlı olan dairevî harekettir. Bu hareket devamlılığı bakımından Ezelî Neden'e dayanır; zamanda varlığa gelmesi bakımından hadiseler kendisine dayanır. Bunu daha geniş olarak şöyle anlatabiliriz:

Hareket, tek ve devamlı olan bir şeydir; gerçek veya farzedilen bir başlangıçla, gerçek veya farzedilen bir bitiş arasındaki bir tavassuttur. O, aslında tek bir şeydir (şahs); ama katettiği mesafede farzedilen sınırlara nisbetle nisbetlerinin değişmesi; farklılaşması söz konusudur. Öyle ki bu sınırlardan birine kıyasla gözönüne alındığında, bu arada (vasat) olan söz konusu tavassut, bu ârız itibarı ile bu aradaki sınırda bir oluş olur. Şu halde hareket, özü bakımından devamlı, kendisine farzetme yoluyla ârız olan bu nisbetler bakımından zamanda varlığa gelen bir şeydir. Sabit özü bakımından Sabit Akıl'a dayanır, kendisindeki bu birbirlerini takip eden nisbetler bakımından zamanda varlığa gelen şeyler kendisine dayanır.

(Filozofların) bu konudaki sözlerinin özeti budur. Burada başka bir şey var: O, bu birbirlerini takip eden nisbetlerin ezelî bir varlığa dayanmalarıdır; çünkü bu nisbetler farazî şeyler iseler de üçün çift olması gibi salt farazî şeyler değildirler. Çünkü böyle bir şey dış varlıkta (olan bir şey için) nasıl tercih ettirici olabilir? Şu halde ister bizzat kendisinde bilfiil olarak, ister kuvve mertebesinde -veya nasıl adlandırırsan adlandır- bunların bir nevi varlıkları vardır. Çünkü biz apaçık olarak biliyoruz ki hareket eden bir şey, hareket ettiği mesafede farzedilen bir sınıra vardığında onda, ne bu andan önce, ne de sonra mevcut olmayan bir durum meydana gelir. Böyle bir şeyin ya bilfiil veya yukarıda geçtiği şekilde bir kuvve mertebesinde mevcut olan bir tercih ettiricisi, ondan evvel gelen nisbet, onunki de daha önce gelen nisbettir ve böylece devam eder. Eğer bir tek devamlı hareket, tekliğinde göz önüne alınırsa, sabit nedenlere dayanan, sabit bir şeydir; eğer birbirleri ardından gelen nisbetlerinde göz önüne alınırsa, bu nisbetlerden her biri bir önce gelene dayanır.

Dedi: ...maddede...muhtelif istidatlar meydana gelir...

Diyorum: Bununla "unsurların maddesi"ni kastediyor. Doğrusu bu maddenin halini ve (en son Akıl'dan) çıkışının durumunu zikretmesiydi. İbni Sinâ "Al İşârât"da der ki: "...unsurî âlemin heyulasının Son Akıl'dan çıkması gerekir. Göksel cisimlerin de bunda bir nevi yardımları olması imkânsız değildir."

Dedi: ...eğer bu hareket olmasaydı, varlıkları daimi olan...

Diyorum: Eğer "göksel hareketin, değişmez varlıklar âlemi ile değişmeye mâruz varlıklar âlemi arasında aracı rolü oynadığını kabul ediyoruz. Bu daha önce geçen açıklamalardan ortaya çıkmaktadır. Ancak bu hareketin "yersel" (aynî), "niceliksel", "niteliksel" olmayıp "durumsal" (vaz'i) olması zikredilen şeylerden açığa çıkmamaktadır" dersen, derim ki: "Evet, yazar bu önemli noktayı ele almamıştır; bunu Nasrettin Tûsî "Şarh al İşârât"da ele almış ve şöyle demiştir: "..kararsız süreklide, yani harekette kuvveden fiile çıkış, tabiî ilimde belirtildiği üzere ancak dört kategoride meydana

gelebilir. Gök küresinin onların üçü bakımından yani nicelik, nitelik, yer bakımından değişmesi imkânsız olduğu için, onun kuvveden fiile çıkışı geri kalan kategori, yani "durum" bakımından söz konusu olabilir."(34)

Dedi: ...(o halde zamanda varlığa gelen şeylerin) Tanrı'dan bu şekilde çıkmaları mümkündür...

Diyorum: Bu, filozofların yaygın görüşlerine, yani zamanda varlığa gelen şeylerin kaynağının en son Akıl olduğu -ki zaten bundan ötürü ona Faal Akıl derler- görüşüne aykırıdır. Hemen yukarıda İbni Sina'dan naklettiğimiz sözler bunu açıkca göstermektedir. Nitekim Nasrettin Tûsî de onların şerhinde şöyle demektedir: "..o halde söz konusu Akıl, göksel hareketlerin yardımı ile kendisinden Madde'nin çıktığı akıldır. Bu maddede ay altı âleminin sûretleri ayrı ayrı olarak bulunurlar, nasıl ki bu Faal Akıl'da da onların sûretleri aynı şekilde bulunurlarsa." İbni Sina'nın hemen yukarıda verdiğimiz "..göksel cisimlerin de bunda bir nevi yardımları olması imkânsız değildir.." sözünden kastı budur. "Şarh al Mavâkıf"ta, zihnî varlıktan bahsederken Curcânî'nin şu sözleri de bunu açıkça göstermektedir: "..(filozoflara) göre bütün mefhumların sûretleri Faal Akıl'da resmedilmiştir. Çünkü Faal Akıl, onlara göre, bu âlemdeki zamanda varlığa gelen şeylerin kaynağıdır. Bundan ötürü varlığa getire-

---

(34) "Nicelik" bakımından hareket veya değişme, değişen cismin büyümesi veya küçülmesi hareketidir. "Nitelik" bakımından hareket veya değişme, cismin nitelik değiştirmesidir. "Yer" bakımından hareket, yer değiştirme hareketidir. Gök küresinin ne nicelik, ne nitelik bakımından bir değişme içinde olmadığı, Aristoteles'in ve onun sistemini kabul edenlerin astronomilerine göre âşikârdır; bir mekândan başka bir mekâna gitmesi söz konusu olmadığı için gök küresinin bir yer değiştirme hareketi içinde bulunmadığı da açıktır (zaten Aristoteles'e göre göğün mekânı yoktur). Bundan dolayı gök küresi ancak "durum" bakımından bir hareket içindedir; yani onun hareketi ancak durumunda değişiklik yapmaktan ibaret olan bir harekettir. Bu da şöyle olmaktadır. Gök küresinde akıl yolu ile farzedilen parçalar, göğün dairevi hareketinde birbirlerine göre yer değiştirmektedirler; yani bir parçanın yerine bu harekette bir başkası geçmektedir. Böylece gök, bütünü ile hareketsiz olmasına rağmen kendisinde farzedilen bu parçaların birbirlerine göre olan yerlerinin değişmesinden ötürü dolaylı olarak bir hareket içinde olmaktadır (daha fazla bilgi için bkz: Rene Mugnier, ***la Theorie du Premier Moteur et l'evolution de la Pensée Aristotelicienne,*** *Paris J. Vrin, 1930, s. 59-83.*

ceği sûretlerin kendisinde bulunması zorunludur.."(35)

Ancak gerçek filozoflar bu görüşü uzlaştırıcı bir tarzda ele alırlar. Nasrettin Tûsî, "Şarh al İşârât"da, varlıkların Tanrı'dan çıkışı meselesini incelerken şöyle der: "..burada sözü uzattık. Çünkü felsefenin sırlarına vakıf olmayan fazıl kişilerin çoğu, bu mesele üzerinde hayrete düşmüşler ve bu konudaki bilgisizliklerinden ötürü filozofları cahillikle, çirkinlikle itham etmişlerdir. Meselâ Ebu'l Barakât al-Bağdadî onların son mertebelerde olan eserleri, orta mertebedekilere, orta mertebedekileri yüksek mertebedekilere dayandırdıklarını söyler ve bundan ötürü fikirlerini çirkin bulur ve "doğrusu, her şeyin Tanrı'ya dayandırılması ve bu mertebelerin, Tanrı'nın varlığı vermesi için hazırlayıcı şartlar kılınmalarıdır" der. Ama bu aslında lafzî bir tenkit, bir kınamadır; çünkü herkes, her şeyin Tanrı'dan çıktığı, varlığın mutlak olarak Tanrı'nın eseri olduğu konusunda uyuşma halindedir. Eğer filozoflar öğretilerinde müsamahalı davranıp bir eseri hemen ondan önce gelene dayandırıyorlarsa (nasıl ki onu, ittifakî, arızî nedenlere, şartlara ve başkalarına da dayandırırlar) bu, onların ortaya attıkları ve meselelerini üzerine dayandırdıkları şeye aykırı değildir.(36)

Dedi: ...çünkü bu tarzda çıkma (südûr)...

Diyorum: Gerekli olmayan bir uzatma bu; çünkü şöyle deseydi, yeterdi: "...çünkü bu tarzda südûr, harekete bağlıdır. Hareket ise, âlemin bütününün bir parçasıdır. O halde âlemin Tanrı'dan hareket aracılığı ile çıkması imkânsızdır. Yoksa hareketin, kendi kendisinin Tanrı'dan çıkışında araç olması gerekir.

Dedi: ...(şu halde bazı şeylerin Tanrı'dan) yaratma yoluyla çıkmaları zorunludur...

Diyorum: "yaratma (ibda) bir şeyden, bir başkasının varlığının, sadece bu şeye bağlı olarak, yani bir madde, bir âlet veya zaman aracılığı olmaksızın çıkmasıdır. Bu "tekvin" ve "zamanda varlığa getirme" (ihdâs)den daha yüksek bir mertebededir." İbni Sinâ "Al İşârât"da böyle der. Nasrettin Tûsî ise şöyle der: "...Tekvin, bir şeyden, maddî bir varlığın; ihdâs, zamansal bir varlığın çıkmasıdır. Bundardan her biri bir bakıma "ibda"nın mukabilidir. İbda, onlardan önce gelir. Çünkü maddenin tekvin ile, zamanın ihdâs ile hasıl edilmesi mümkün değildir. Çünkü maddeden önce bir diğer madde, zamandan önce bir diğer zaman olması imkânsızdır. O halde tekvin ve ihdâs, ibda'ya bağlıdır. Ve ibda Tanrı'ya diğer ikisinden daha yakındır. Onlardan daha yüksek bir mertebededir."

Buna karşılık şöyle denmiştir: Teselsülün imkânsız olduğuna delâlet eden "tatbik burhanı", "tezâyüf burhanı"(37) gibi deliller, bir tertip üzere var olan her şeyde (ister bu şeyler birbirleriyle birleşik olsunlar, ister birbirleri ardından gelsinler) geçerlidirler. "Bunlardan birinde lâzım gelen teşelsül, birbirleriyle birleşik olan şeylerdeki bir teselsüldür; diğerinde ise birbiri ardından gelen şeylerdeki bir teselsüldür" diyerek söz konusu iki teselsül arasında, bizim itirazımızdan kurtulmak üzere bir ayrım yapmanın bir faydası yoktur. Sonra bu zikrettiğiniz doğru olsa, onun doğru olduğunu kabul etsek dahi, bununla âlemin ezelî olduğunu ispat edemezsiniz. **Çünkü biz**

*(35) Bütün bu pasaj boyunca ileri sürülen bu görüş, Fârâbî'nin Faal Akıl anlayışına dayanmaktadır. Faal Akıl'ın, ay altı âleminin hem maddesini, hem de bu maddenin alacağı sûretleri verdiği görüşü onundur; bu Faal Akıl anlayışı Aristoteles'in düşüncesine tamamen yabancıdır. Daha sonra İbni Sina da bu Fârâbî'nin görüşünü kabul etmektedir (bkz: Madk. **la Place**, s. 82-83, 128).*

(36) Bu görüşün tartışılması ve değerlendirilmesi için bakz: Cilt I. s. 74-75.

*(37. Tezâyüf burhanı, nedenlerin ve eserlerinin birbirlerine tekabül etmeleri gerektiğine dayanan ve sonsuz bir nedenler-eserler silsilesinde bunun ortadan kalktığını söyleyen burhandır. Bunun esası şudur: Sonsuz birimlerden meydana gelen bir eserler silsilesinde. bu eserlerin sayısı, onlara tekabül etmesi gereken nedenlerin sayısından fazladır. Çünkü bu silsilenin birimlerinden her biri, bir sonra gelenin nedeni, bir önce gelenin eseridir. Bu silsilenin sonsuz olması durumunda en son eserin nedeni olduğu bir şey olmayacaktır. Bu durumda bu silsilede eserlerin sayısı, onlara tekabül etmesi gereken nedenlerin sayısından fazla olacaktır. Sonlu bir silsilede bu lâzım gelmez: çünkü bu silsilenin ilk birimi nedeni olmayan bir eser, son birimi eseri olmayan bir neden olacaktır ve böylece bu silsilede nedenler ve eserlerin sayısı birbirlerine eşit olacaktır. İmdi neden ve eser, veya nedensellik ve esersellik birbirlerine hakiki bir tekabülle tekabül etmeleri gereken iki şeydir (mütezayif). İki hakiki mütezayiften biri var olduğunda değerinin de var olması gerekir. Bundan ötürü sonsuz teselsül mümkün değildir (bkz: Curcani, **Şarh al-Mavakıf**, s. 183-184).*

şöyle bir ihtimali ileri sürebiliriz: "Tanrı, başlangıcı olmayan, her biri bir sonra gelenin hasıl oluşunun, sizin gök kürelerinin hareketleri ve yerleri ile ilgili olarak öne sürdüğünüz tarzda nedeni olan, sonsuz, zamanda varlığa gelen irâdelerle âlemi ister. Başlangıç yönünden sonsuz olan bu irâdeler, bitiş yönünde âlemin varlığa getirilişine taalluk eden zamanda varlığa gelmiş bir irâdede sona erer."

Sonra filozofların göksel hareketle ilgili olarak zikrettikleri bu durumun Tanrı hakkında imkânsız olduğu kabul edilse dahi, bununla cismanî âlemin ezelî olduğu iddia edilemez. Çünkü "Tanrı'nın ne cisim olan, ne de cismanî olan bir varlığın nedeni olması, bu varlığın sonsuz, zamanda varlığa gelmiş cüz'î irâdeleri olması, bu sonsuz, zamanda varlığa gelmiş cüz'î irâdelerin, cisimlerin varlığa getirilmesine taalluk eden zamanda varlığa gelmiş cüz'î bir iradede sona ermesi niçin caiz olmasın?" denebilir.(38) Buna karşılık "eğer Tanrı'nın veya bu mücerret varlığın, sonsuz, cüz'î irâdeleri olsaydı, cisimlerin ezelî olması lâzım gelirdi; çünkü cüz'î irâdeler, ancak cüz'î idrâklerle hasıl olurlar. **Cüz'î idrâkler ise ancak cismânî âletlerle hasıl olurlar.** O zaman zorunlu olarak bu idrâklerin ezelîliğinden, cisimlerin ezelîliği ortaya çıkar" denemez, çünkü biz deriz ki: "Cüz'î idrâklerin ancak cismânî âletlerle hasıl olduklarını kabul etmiyoruz." Buna karşılık "zamanda varlığa gelmiş şeylerin birbirleri ardından gelişleri, ancak cismânî şeylerde söz konusu olabilir, salt mücerred şeylerde söz konusu olamaz; **çünkü her zamanda varlığa gelen şeyden önce madde gelir"** denemez; çünkü biz deriz ki: "Bunu kabul etmiyoruz. Ve inşallah ileride bununla ilgili şeyleri göreceksin."(39) İmâm Râzi der ki: "Bil ki bu ihtimal, göğün zamanda varlığa gelmiş olduğunu ileri süren eski filozoflardan bir kısmının kabul ettikleri bir görüştür. Zekeriya Al-Râzî de bu görüşü savunuyordu. Aristoteles'in görüşünde olanların hiçbiri bunu çürütmeye çalışmamıştır.

Birbiri ardından gelerek var olan şeylerde "tatbik" ve "tezâyüf" burhanının geçerli olduğu (iddiası) üzerinde durmamız gerekiyor.(40) Önce "tatbik burhan"ını ele alalım: Eğer bir silsilenin birimleri, dış âlemde birbirleriyle birleşik değilseler, aralarında ne dış varlık bakımından bir "intibak" tasavvur edilebilir (çünkü dış âlemde bir şeyin bir başka şeyle, onun karşısında vukuu, o iki şeyin, dış âlemde vukua geldikleri anda birlikte olarak mevcut olmalarına bağlıdır) ne de zihin bakımından **(çünkü zihinde, bir tek zamanda onların, yani silsilenin birimlerinin ayrı ayrı olarak var olmaları imkânsızdır.)** Onların özetsel -bütünsel (icmâlî) varlıkları ise, zihinde yeterli değildir. **Çünkü onlardan birinin diğeriyle, diğeri karşısında vukuu, ancak ayrı ayrı olarak birlikte mevcut olduklarında tasavvur edilebilir.(41)**

Tezâyüf burhanına gelince; bir silsilenin birimleri, **ancak dış âlemde veya zihinde ayrı ayrı olarak mevcut oldukları takdirde muayyen bir sayının marûzu olurlar.** Çünkü bir şey, ne dış âlemde, ne zihinde mevcut olmadığında, ister itibârî, ister hakikî herhangi bir şeyle vasıflanamaz. Zira bir şeyin bir şeyde var olması için, önce o kendisinde var olunacak şeyin varlığa gerekir. Bu silsilenin

---

(38) Bir yukarıda zikredilen faraziyenin Tanrı hakkında imkânsız olmasının nedeni, Tanrı'da birbirleri için hazırlayıcı neden ödevi görecek sonsuz cüz'î irâdelerin kabul edilmesinin, O'nun özünde bir değişme gerektirmesi olmalıdır. Bu faraziyede bu mahzurdan kaçınmak üzere bu sonsuz cüz'î iradelerin kaynağı olarak ne cisim olan ne de cismânî olan bir şeyin kabul edilmesinin nedeni ise, bu şeyin cismânî olan bir şey olduğu kabul edildiği takdirde yine filozofların görüşlerine gelinmesi, yani Tanrı'dan başka bir cismin varlığının kabul edilmesi durumunun tekrar ortaya çıkmasıdır.

(39) Filozofların âlemin ezeliliği ile ilgili dördüncü delillerine ve buna Hoca-zâde'nin itirazlarına bakınız: s.225 ve sonrası.

(40) Görüldüğü gibi Hoca-zâde'nin bu konular üzerindeki tavrı pek açık değildir; yani söz konusu meseleler hakkındaki görüşler, itirazlar, karşı görüşler, bunların cevapları içinde şahsen Hoca-zâde'nin tavırları açık olarak ortaya çıkmamaktadır. Nitekim burada daha önce zikrettiklerine Hoca-zâde'nin de katılma durumunda olduğunu zannederken bu paragrafta daha önce söylediklerini tartışma konusu yapmakta ve onlara karşı çıkmaktadır. Bundan dolayı bu ele aldığı meseleler üzerinde ileri sürdüğü görüşlerden hangilerini şahsen benimsemek durumunda olduğunu tesbit edebilmemiz zor olmaktadır. Bu durumu daha evvel Kemâl Paşa-zâde ile ilgili olarak da belirtmiştik. Hoca-zâde'de bu durum daha da belirgin bir şekilde kendini göstermektedir; çünkü Hoca zâde bir yandan da bu konular üzerinde kendisine gelinceye kadar yapılmış tartışmaları özetlemek iddiası ile ortaya çıkmaktadır.

(41) Bununla ilgili olarak da bkz: Cilt I, s. 61

özetsel varlığına gelince, o, gerçekten bu sayıya marûz olan birimlerin varlığı değildir, genel bir kavramın varlığıdır. Onun bu birimlerin varlığı olduğu kabul edilse dahi, bu varlık bakımından o birimlerde bir çokluk yoktur. Dolayısı ile onlar, bu varlık bakımından çokluk olan o sayının mârûzu olamazlar.[42]

Eğer "filozoflar, bu zamanda varlığa gelen şeylerin bütününün Tanrı'nın ve "en yüksek Mele"nin (al mala' al 'ala)[43] bilgisinde mevcut olduğunu kabul ederler. Bu da bu burhanın tam olması için yeterlidir" denirse deriz ki: "Belki onlar bu bilgilerin zihnî varlıktan başka bir tarzda olduğunu kabul ediyorlar." **Sonra onların bu bilgiler arasında bir terettüp olmadığını, çünkü bu bilgilerde zamanın bir rolü olmadığını ileri sürdükleri de söylenebilir.** Ancak bunun üzerinde durmak gerekir. Çünkü bu, zamanda varlığa gelen şeylerin birbirleriyle terettübü, sadece zamanlarının birbirleriyle terettübünden ibaret değildir. Tersine onlar arasında biri diğerine bağlı olduğu için, tabiî bir terettüp de vardır. Çünkü onlardan her önce gelen, sonra gelenin meydana gelişinin hazırlayıcı nedenidir. Bu bilgilerde zamanın bir rolü olmaması, ancak zamanın üç niteliği bakımındandır, **mutlak olarak değildir.** O halde bu bilgiler arasında bir terettüp vardır.

Buna karşılık "onlar arasındaki tabiî terettüp, ancak dış âlemde mevcuttur, zihnî varlıkta mevcut değildir. Bundan ötürü onların bu yüksek Kaynaklarda birbirlerine terettüp etmeleri gerekmez" denemez, çünkü biz deriz ki: "Filozoflara göre Yüksek Kaynakların şeyler hakkındaki bilgileri, o şeylerin nedenleri hakkındaki bilgilerinden ileri gelir. **O halde nasıl ki bu şeyler arasından dış âlemde bir terettüp varsa,** aynı şekilde onların bu Kaynaklardaki zihnî varlıkları arasında bir terettüp vardır."

Dedi: ...çünkü biz şöyle bir ihtimali ileri sürebiliriz...

Diyorum: Bu söz "tevcih kanunu" dışındadır[44]. Çünkü bunda yazar bu özetsel nakzi, daha önce geçen uzun uzun anlatılan (tafsilî) nakzin bir yüzüne (veche) irca ediyor. Oysa bu zikrettiği, söz konusu iki teselsül arasındaki farkın mümkün olduğu kabul edildikten sonra, bu nakza karşı ileri sürülen şeylerin bir def edilmesidir. Bundan ötürü de bu, o tafsilî nakz yoluyla verilen cevaptan bağımsız bir cevaptır. Nitekim onun ".. bunu kabul etsek dahi, bu taallukların birbirlerini takip eden şeyler olmaları, ve onlardan her önce gelenin, sonra gelenin şartı olması, böylece cisimlerin varlığa gelmelerinin şartı olacak olan bir taalluka kadar gidilmesi niçin caiz olmasın? Birbirlerini takip eden şeylerde, teselsülün imkânsız olduğunu siz reddedersiniz" sözleri de[45] buna delâlet etmektedir.

O halde bu sözün, söz konusu akıl yürütmeye verilen cevabın bir başka yüzü kılınması doğru değildir. Sen onu bu akıl yürütmenin bir başka nakz edilmesi olarak nazar-ı itibare al ve üzerinde düşün[46]

(42) *Hoca zâde burada, görüldüğü gibi, tezayüf burhanının geçerli olmasının şartı olan şeyi ortadan kaldırmak istemektedir. Tezayüf burhanında sonsuz bir eserler serisinde eserlerin sayısının, nedenlerinin sayısından fazla olacağı ileri sürülmekte idi. İmdi burada Hoca zâde, varlıkta birleşik olmayan, yani birbiri ardından gelen şeylerin herhangi bir sayının maruzu olamıyacaklarını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, bu şeylerin muayyen bir sayının marûzu olmaları için dış âlemde veya zihinde mufassal olarak var olmaları gerekir. Bu şeylerin zihindeki icmâlî varlıkları ise, gerçekte bu sayıya marûz olan birimlerinin varlığı olmayıp, bir genel kavramın varlığı olduğu için, bu varlık bakımından da bu birimler söz konusu sayının maruzu olamazlar.*

(43) *"En yüksek Mele", göksel Akıllar ve feleklerin Nefslerinin bütünü olan âlemdir. (bkz: Horten,* ***die Spekulative und Positive Theologie des İslâm,*** *s. 251).*

(44) *"Tevcih kanunu" (kanun al-tavcih): Bir akıl yürütmenin gelişmesinin doğru, mantıkî kanunu, bir iddianın, beyanın biçimsel olarak doğru teşkil edilmesinin kanunudur (bkz: Horten,* ***The. des İslâm****, s. 265, ayrıca aşağıdaki 46 numaralı nota bkz).*

(45) *Hoca-zâde'nin daha önce geçen 123. sayfadaki sözlerini kasdediyor; fakat o sözleri Hoca zâde'de olduğu gibi vermiyor, bu şekilde değiştirerek veriyor.*

(46) *Hoca-zâde'nin söz konusu iddiasının neden "tevcih kanunu" dışında olduğu böylece anlaşılmaktadır. Demek ki Hoca-zâde, Kemâl Paşa-zâde'ye göre, bu özetsel nakzî daha önce anlattığı tafsili nakzin bir yüzüne indirgemektedir, oysa bu, o nakzle verilen cevabın bir başka yüzü değil, filozofların söz konusu iddialarının delillerinin bir başka tarzda nakz edilmek sureti ile cevaplandırılmasıdır. Bundan ötürü Hoca-zâde'nin o söz konusu iddiası, ileri sürdüğü anlamda tevcih edilemez. (Kemâl Paşa-zâde'nin eleştiri tarzına diğer bir örnek).*

Dedi: ...cüz'î idrâkler ise, ancak cismânî âletlerle hasıl olurlar...

Diyorum: Nasrettin Tûsî'nin yardımıyla on beşinci fasılda bununla ilgili şeyler verilecektir.

Dedi: ...çünkü her zamanda varlığa gelen şeyden önce madde gelir...

Diyorum: Filozofların eğer bu "kaide"leri doğru olmuş olsaydı âlemin ezelîliği ile ilgili delillerini ileri sürdüklerinde genel olarak şöyle demeleri yeterli olurdu: "Etrafımızda gördüğümüz zamanda varlığa gelmiş şeyler için madde zorunludur. Çünkü her zamanda varlığa gelen şeyden önce madde gelir. Bu maddenin kendisi zamanda varlığa gelmiş olamaz; çünkü aksi takdirde onun da bir başka maddesi olması gerekirdi. O zaman sözü buna nakleder ve böylece sonsuza giderdik. Şu halde bu teselsülden kaçınmak için, bu nakledilmenin ezelî bir maddede sona ermesinden başka çare yoktur." Bundan dolayı, bu meşhur (birinci) delili, bu (yukarıda verdiğimiz) delille tamamlamaya mahal yoktur. Çünkü o zaman, bu (âlemin ezelîliği ile ilgili) iki delilden birini diğerine indirgemiş oluruz. İ'cî bunu, bu zikredilen şeyi reddederken açıkca belirtir: "...velev ki her zamanda varlığa gelenin bir maddesi olduğu ve bu maddenin bir sûretten yoksun kalamıyacağı ileri sürülmüş olsun. Ancak o zaman bu delil, diğer delile indirgenmiş olur."

Dedi: ...çünkü zihinde bir tek zamanda onların (yani silsilenin birimlerinin) ayrı ayrı olarak var olmaları imkânsızdır..

Diyorum: Burada durmamız lâzım; çünkü eğer yazar burada, bu "zihin"den, insan zihnini kastediyorsa, bu anlatım tamam olmaz; çünkü o silsilenin birimlerinin insan zihninde ayrı ayrı olarak var olmasının imkânsızlığından, zihnî varlık bakımından bu şeylerde bir "tatbik"in tasavvur olunamıyacağı sonucu çıkmaz. Çünkü zihnî varlığın, sadece "insan zihni"ne inhisar ettirilmesinin gerekmediği, Yüksek Kaynaklarda olmasının da caiz olduğu bununla ilgili yerde açıkca ifade edilmiştir. Eğer bu "zihin"le, Yüksek Kaynakları da içine alan bir şeyi kastettiyse, o silsilenin birimlerinin bu Kaynaklarda ayrı ayrı

olarak var olmalarının imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Sonsuz şeyleri ayrı ayrı olarak kavramaktan aciz olma, ancak bizim akıllarımız için söz konusudur, maddeden mücerret olan Akıllar için söz konusu değildir. Sonra ayrıca imkânsız olan, onların bir tek zihinde veya birçok, ama sonlu zihinlerde ayrı ayrı olarak var olmalarıdır. Ama sonsuz zihinlerde bu imkânsız değildir. Âlemin ezelî olduğunu iddia edenlerin temel görüşleri ise, zihinlerin sonsuz olduğu merkezindedir. Şu halde yazarın bu zikrettiği şeyin imkânsız olmaması durumunda ortaya çıkan "tatbik" imkânı, söz konusu burhanın geçerli olması için yeterlidir. Çünkü o zaman onun meydana geldiğini farzedebiliriz ve meşhur mahzurlardan biri lâzım gelir.

Dedi: ...çünkü zihinde, bir tek zamanda...

Diyorum: Doğrusu "sonlu zamanda"dır. Çünkü bu "tatbik"in kendisine bağlı olduğu şey, mutlak olarak silsilenin birimlerinin ayrı ayrı tarzda zihinde var olmasıdır, onların zihinde bir tek zamanda var olmaları değildir.

Dedi: ...çünkü onlardan birinin diğeriyle, diğeri karşısında vukuu, ancak ayrı ayrı olarak birlikte mevcut olduklarında tasavvur edilebilir...

Diyorum: Alaattin Tûsî, "Kitab al-Zuhr"da bu meseleyi şöyle anlatmaktadır: "...Bizim bu iki bütünün birbirlerine tatbik edilmesi ve onların sona ermesi veya sona ermemesi ile ilgili olarak ileri sürdüğümüz delilden kastımız, bu iki bütünün hadd-i zatlarında bir tatbik edici tarafından birbirlerine tatbik edildiklerinde, bütün olarak birbirlerine intibak etmeleri veya etmemeleri söz konusu olacak bir tarzda olmalarıdır. Birinci şıkta parçanın bütüne eşit olması gerekir. İkinci şıkta eksik olan bütünün zorunlu olarak kesilmesi, sona ermesi gerekir. Çünkü bu tatbikten sonra söz konusu intibakın meydana gelmemesi, ancak fazla olan bütünde bir şey olması, bu şeyin karşısında eksik olan bütünde bir birim arandığında onun bulunmaması durumunda tasavvur edilir. Bu iki geçiş de kesindir ve ister birbirine terettüp etsin, ister etmesin, ister varlıkta birbirleriyle birleşik olsun, ister

olmasınlar sonsuz şeylerin varlığının imkânsız olmasını gerektirirler.

Çok defa zannedildiği gibi, bu tatbikin hadd-i zatında meydana gelmeyen, hatta mümkün olmayan bir şey olması bu delile bir zarar vermez. Çünkü bu şöyle demek gibidir: "Tanrı'nın bir ortağı olması imkânsızdır. Çünkü eğer böyle bir varlık olsaydı, ya Tanrı'yı istediği bir şeyi yapmaktan engelemek kudretine sahip olurdu veya böyle bir kudrete sahip olmazdı. Birinci durumda Tanrı'nın âciz olması gerekirdi, bu ise imkânsızdır; ikinci durumda bu ortağın âciz olması gerekirdi, o zaman da Tanrı'nın ortağı olmazdı. Bu ise başta farzettiğimiz şeye aykırıdır. İmdi bu akıl yürütme doğrudur. Tanrı'nın bir ortağının varlığının imkânsız olması ve bu imkânsız şeyin diğer imkânsız bir şey gerektirmesinin bu akıl yürütmeye bir zararı yoktur."(buraya kadar sözü)

Bunun üzerinde duralım; çünkü (Tûsî'nin) "...çok defa zannedildiği gibi, bu tatbikin haddi zatında meydana gelmeyen, hatta mümkün olmayan bir şey olması bu delile bir zarar vermez" sözünü kabul etmiyoruz. Çünkü bu tatbik imkânsız olduğu takdirde, "bu söz konusu mahzurlardan birinin, bu tatbikin hadd-i zatında imkânsız olmasından ileri gelmesi caizdir" denebilir. Çünkü imkânsız bir şeyin, diğer imkânsız bir şeyi gerektirmesi caizdir. Sonra onun benzer durum olarak zikrettiği şey, bizim üzerinde konuştuğumuz şeye benzer değildir; çünkü onda amaç, Tanrı'nın ortağının imkânsızlığını ispat etmektir: Dolayısı ile orada "Tanrı'nın ortağının varlığı imkânsızdır, imkânsız bir şeyin başka imkânsız bir şeyi gerektirmesi caizdir" denebilir. Ama bizim üzerinde konuştuğumuz şeyde böyle değildir. Bundan ötürü onun bu reddedişi ancak "...bu tatbikin hadd-i zatında meydana gelmeyen bir şey olması bu delile bir zarar vermez" sözü ile tam olur, bu sözle amacına erer.

Dedi: ...ancak dış âlemde veya zihinde ayrı ayrı olarak mevcut oldukları takdirde, muayyen bir sayının marûzu olurlar...

Diyorum: Biri şöyle diyebilir: "Eğer onların muayyen bir sayının, ancak birlikte olarak, bir tek zamanda mevcut oldukları takdirde marûzu olduklarını kastediyorsa, bunu kabul etmeyiz; eğer onların muayyen bir sayının, ancak genel olarak mevcut oldukları takdirde marûzu olduklarını kastediyorsa, bu durumda da bu anlatım tam olmaz; bu açıktır."

Dedi: ...Eğer filozoflar bu zamanda varlığa gelen...

Diyorum: Yazar bu itirazın anlatımında isabet göstermemiştir; bundan ötürü bu itiraza verdiği cevabı verebilmiştir. Doğrusu yukarıda verdiğimiz açıklamalara uygun olarak bunun anlatımında şöyle demesiydi: "..filozoflar, var olan şeylerin Yüksek Kaynaklarda, özellikle Faal Akıl'da, sûretleri olduğunu (muntabı') -bunu daha önce gösterdiğimiz üzere İbni Sina açıkca belirtmiştir- ve zihnî varlığın bu Akılları da içerdiğini kabul ederler." Bu anlatımımızla "...belki onlar, bu bilgilerin zihnî varlıktan başka bir tarzda olduğunu kabul ediyorlar.." diyerek bu itiraza verdiği cevap da reddedilmiş olur.

Dedi: ...Sonra onların bu bilgiler arasında bir terettüp olmadığını...ileri sürdükleri de söylenebilir...

Diyorum: Bu itiraza mahal yoktur; çünkü söz konusu "tatbik"in imkânından sonra, tatbik burhanının geçerli olması için, burada dış varlıkta terettüp yeterlidir. Bu imkânın dayanağının, (silsilenin birimlerinin) zihinde ayrı ayrı olarak var olmaları olduğunu biliyorsun, bunu yukarıda gördün; bu varlık, Yüksek Kaynaklarda belirlendikten ve onların bu ayrı ayrı tatbike muktedir oldukları tesbit edildikten sonra bu cevap tam olur.

Dedi: ...mutlak olarak değildir...

Diyorum: Yazar sanki "zaman bir şeye girer; ama bu şey zamansal olmaz" gibi bir şey zannediyor; çünkü yoksa zamansal olan bir şey, zamanın üç niteliğinden yoksun olamaz. Bu, bir zan kabilindendir. Çünkü "zamansal" demek, kendisine zamanın girdiği şey demektir. Yazar bu yanlışlığa filozofların, Tanrı ve diğer maddeden mücerret Akılların âlemdeki cüz'î şeyleri, olayları, bu olaylarda mey-

dana gelen değişmelerin kendisinde bir değiştirme gerektirmediği bir bilgi ile bildiklerini ve bu bilgilerin zamansal cüz'î varlıklara, onların hususî zamanlarına bağlı olarak taalluk ettiklerini iddia ettiklerini işittiğinden ötürü düşmüştür. Ancak o, bu sözlerinin gerektirdiği şeyin, zamanın bu bilgiye değil, bilinene girmesi olduğunu bilmemektedir.[47]

Dedi: ...o halde nasıl ki bu şeyler arasında dış âlemde bir terettüp varsa...

Diyorum: Bu söz üzerinde biraz duralım; çünkü iki bilinen arasında bir nedenselliğin mevcut olmasından, onların bilgileri arasında da bu nedenselliğin tahakkuk etmesi gerekmez. Burada sabit olan, Yüksek Kaynakların şeyleri sebepleri ile bildikleridir. Ama şeyler hakkındaki bilgilerinin onların sebepleri hakkındaki bilgilerinin bir sonucu olduğu henüz ispat edilmemiştir. Bundan ötürü doğrusu, yukarıda verdiğimiz cevaptır.

Filozofların âlemin ezelî olduğu hakkındaki birinci delillerine verilen dördüncü cevap şudur: "Tanrı'nın âlemi varlığa getirişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde hasıl olmuş ise, bu varlığa getirişin de ezelde hasıl olması gerekir" iddiasını kabul etmiyoruz; çünkü bu, ancak eğer âlemin ezelde varlığı mümkün olmuş olsaydı, söz konusu olurdu. Oysa bu mümkün değildir. Âlemin, zaman içinde (fî mâ lâ yazâl) varlığı kabul eder bir durumda olması, ezelî varlığı kabul etmemesi niçin caiz olmasın? **Varlığa getirmede müessirin varlığı gibi** eserin imkânı da göz önüne alınmalıdır. O zaman eğer eserin ezelde hasıl olması imkânsızsa, varlığa getirme de ezelde hasıl olmayacaktır. Buna karşılık "âlemin imkânı ezelîdir, yoksa onun imkânsızlıktan, imkâna geçmesi gerekir. O halde âlemin varlığı ezelde mümkündür" denemez, çünkü biz deriz ki: "Bu imkânın ezelî olması, ezelîliğinin mümkün olmasını gerektirmez. Bu

(47) Filozofların, Tanrı'nın ve diğer mücerret Akıllar'ın, cüz'î şeyler ve olaylar hakkındaki bilgilerinin özelliği ve bilgilerde zamanın bir rolü olmadığı görüşleri ile ilgili olarak burada on beşinci fasıla bkz. s.539-541.

konudaki açıklamayı inşallah ilk fırsatta göreceksin"[48]

Bu cevap şöyle reddedilmiştir: Eğer Tanrı'nın âlemi varlığa getirişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde hasıl olmuş, buna rağmen âlem, ezelîliğinin imkânsızlığından ötürü ezelde hasıl olmamışsa, burada gene tercih ettiricisiz bir tercih gerekir.[49] **Sonra eğer âlem, varlığa gelmiş olduğu andan** bin devirlik kadar önce varlığa gelmiş olsaydı, **bundan ötürü ezelî olmuş olmazdı.** O halde varlığa geldiği andan önce varlığa gelmesi mümkündü ve baştaki faraziyemize göre de tam nedeni ezelden beri mevcuttu. O halde onun varlığa gelişinin söz konusu anlardan bir anla belirlenmesi tercih ettiricisiz bir tercihtir. Eğer âlemin varlığa gelişinden önceki anların muhayyel olduğu,aralarında bir farklılığın mevcut olmadığı, dolayısı ile âlemin içinde meydana geldiği anda varlığa gelmesinin tercih ettirici nedeninin ne olduğunun sorulamıyacağı iddia edilirse, bu, Nasrettin Tûsî'nin daha önce zikretmiş olduğu ikinci cevaba dönüş olur, yani bağımsız bir cevap olmaz.

Dedi: ...varlığa getirmede müessirin varlığı gibi...

Diyorum: Yazarın zikrettiği, varlığa getirmede eserin imkânından kaçınılamıyacağını açıklığa kavuşturmaktadır. Ama buna göre, âlemin varlığının ezelde imkânsız olduğu farzedildiğinde, "onun varlığa getirilişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütününün"

(48) Hoca-zâde'nin filozofların bu birinci delillerine verilen dördüncü cevap olarak bu "imkânın ezeliliğinin, ezeliliğin imkânını gerektirmemesi" görüşünü ileri sürmesi, bir bakıma gereksizdir; çünkü kendisinin de söylediği üzere bu görüş, aslında filozofların, âlemin varlık imkânının ezeli olduğu, dolayısıyla ezeliliğin de mümkün olması gerektiği hakkındaki üçüncü delilleri ile ilgili olarak, buna bir cevap ileri sürülecektir. Ancak filozofların bu üçüncü delillerini verirken Hoca-zâde, âlemin varlık imkanının ezelîliği öncülünden başka Tanrı'nın âlem üzerinde tesirde bulunması imkânının ezeli olduğu öncülünü de nazar-ı itibare almakta ve bu iki imkânın, özellikle ikinci imkânın ezelîliğinden hareket ederek âlemin varlığının ezelî olması gerektiğine geçmektedir (bkz: burada üçüncü delil, s.178 Buna dayanarak bu birinci delille ilgili dördüncü cevabın, üçüncü delilde ele alınacak olan şeylerden kısmen bağımsız olduğunu söyleyebiliriz.

(49) Yani bu durumda bu ezelîliğin imkânsızlığını gerektiren neden ne olacaktır? Bundan ötürü bu görüşte de tercih ettiricisiz bir tercih mahzuru ortaya çıkacaktır.

ezelde hasıl olmaması gerekir. Bu ise başta farzedilen şeye aykırıdır.

Buna karşılık şöyle denebilir: "Âlemin varlığa getirilmesinin ezelde imkânsız olmasından, bu varlığa getirmenin onun ezelde mümkün olmasına bağlı olması gerekmez. Nasıl gerekebilir? Çünkü bu ezelde varlığa getirme imkânsızlığı aynı ile devam ettiği halde, varlığa getirme, (bazan) genel olarak zaman içinde tahakkuk eder."[50] Eğer "O zaman, eserin varlığının, bir engelin ortadan kalkmasına bağlı olması gerekmez mi?" dersen, derim ki: "Hayır, gerekmez; çünkü varlığa getirmenin ezelde imkânsız oluşu, ezelde varlığa getirmenin engellerindendir, mutlak olarak varlığa getirmenin engellerinden değildir." Eğer bu delili ileri süren, "Tanrı'nın âlemi varlığa getirişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü"nden, "ezelde varlığa getirilişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü"nü kastetmiyor mu, kastedemez mi?" dersen, derim ki: "hayır, çünkü o zaman" "...Tanrı'nın âlemi varlığa getirişinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde hasıl değilse, zorunlu olarak hiç olmazsa onlardan birinin zamanda varlığa gelmiş olması gerekir.." diyen önerme geçerli olmazdı. Çünkü o ancak, bu varlığa getirişten, mutlak olarak varlığa getiriş kastedildiği durumda söz konusu olabilir; eğer ondan "ezelde varlığa getiriş" kastedilirse, buna karşı "bu, ancak varlığa getiriş ezelde meydana gelmiş olsaydı söz konusu olurdu. Ama varlığa getiriş ezelde meydana gelmemiştir, ancak zamanda meydana gelmiştir" denebilir.

Bu sözlerimizin sırrını anla. Bu sözlerimizle Calâl al-Davvanî'nin "Şarh al Akâid al Adudiya"de söylediği[51] şu sözlerin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır: "...biliyorsun ki âlemin varlığa getirilişinde ken-

---

(50) Kemâl Paşa-zâde burada, bir şeyin meydana gelmesi için gerekli şartların ezelde hasıl olması ile, bir şeyin ***ezelde meydana gelmesi*** *için gerekli şartların ezelde hasıl olması arasında yaptığı ayrıma dayanmaktadır; nitekim daha sonraki sözlerinden bu açığa çıkmaktadır.*

(51) Celal al din al Davvanî (1427-1501) İranlıdır, bilhassa kelâm, matematik ve felsefe mevzularında Arapça ve Farsça şerhleri, haşiyeler vardır. Bu ***"Şarh al 'Akaid al 'Adudiya"****, İci'nin "* ***'Akaid al 'Adudiya"****sine yazmış olduğu bir şerhtir (bkz:* ***l'encyc. de l'isl.*** *Davvanî mad. Brock. Gal. II. s. 283).*

disine muhtaç olunan şeylerin bütününün ezelde hasıl olduğu farzedildiğinde, âlemin ezelde mümkün olmaması, bu farzedilen şeye aykırıdır; çünkü "imkân"da bu kendisine muhtaç olunan şeylerden biridir ve bu kendisine muhtaç olunan şeylerin bütününün ezelde hâsıl olmuş olduğu başta farzedilmiştir." Bu yanlışlığın nedeni, onun, mutlak olarak varlığa getirmede kendisine muhtaç olunan şeylerle, ezelî olarak varlığa getirmede kendisine muhtaç olunan şeyler arasında bir ayrım yapmamasıdır. Bunun üzerinde düşün.

Dedi: ...sonra eğer âlem, (varlığa gelmiş olduğu andan...)

Diyorum: Doğrusu "...çünkü eğer âlem, varlığa gelmiş olduğu andan..." demesiydi. Çünkü bu zikredilen, daha önce gelen geçişin (mülâzemet) açıklanmasıdır, yoksa bu reddin başka bir yüzü değildir.

Dedi: ...bundan ötürü ezelî olmuş olmazdı ...

Diyorum: Yukarıdaki cevabı veren bunu da aynı şekilde cevaplandırabilir ve "evet, bundan ötürü ezelî olmazdı ancak bundan, âlemin varlığa gelmiş olduğu andan önceki varlığının mümkün olduğu çıkmaz. Çünkü bu andan önce varlığa gelmesinin de ezelîliği gibi imkânsız olması caizdir" diyebilir. Cevapta yapılan bu değişiklik, akıl sahibi kişilere gizli olmayacağı üzere, bu cevabın kendisini bozmaz.

Filozofların, âlemin ezelî olduğu hakkındaki iddialarını ispat için ileri sürdükleri ikinci delil şudur: Zamanın, zamanda varlığa gelmiş (hâdis) olması caiz değildir. Aksi takdirde yokluğunun varlığına, önce gelenin sonra gelenle birleşemiyeceği bir öncelikle önce gelmesi gerekir. Bu önce gelme (takaddum) zamansal bir önce gelmedir. O halde zamanın yokluğunun, zamanla birleşmesi gerekir. Bu durumda zaman, yok olduğu farzedildiği bir durumda var olmuş olur. Bu ise zamanın, zamanda varlığa gelmiş olmasına aykırıdır. Zaman ezelî ise, hareketin de ezelî olması gerekir. Çünkü zaman, hareketin miktarıdır. Miktar, bu miktara sahip olan olmaksızın var olamaz. Bu durumda hareketin mahalli, yani cisim de ezelî olmuş olur; istenen de

bunu göstermektir.

Bunun cevabı ise şudur: Zaman, olaylardan ötürü varlığı farzedilen ve kendisinden ötürü zamanda varlığa gelenin, varlığından önce yokluğunun geldiği muhayyel bir şeydir. Zaman mevcut bir şey değildir ki varlığa gelmesinin reddedilmesinden, ezelî olması lâzım gelsin, dolayısı ile âlemin ezelî olması gereksin. Buna karşılık "filozoflar, zamanın varlığını ispat etmişlerdir. Bu konudaki delillerden sonra, onun yokluğunu ileri sürmek tartışma kanunu dışındadır" denirse biz deriz ki: "Doğru, ancak bununla ilgili olarak onların ileri sürdükleri deliller kusurlu, yanlış şeylerdir ve amaçlarına, yani zamanın varlığına delâlet etmezler. Bundan ötürü gerçekte zamanın varlığını reddetmek için, **bu delillerin öncüllerini çürütmemiz gerekmektedir.**" Bunun açıklamasını istersen, söyleyeceklerimi dinle.

Filozofların, zamanın varlığı ile ilgili olarak iki görüşleri olduğunu biliyorum; bunlardan birincisi şudur: Önce muayyen bir mesafede, muayyen bir süratle, muayyen bir hareket farzedelim. **Sonra yine bu mesafede,** sürati birincininkine eşit diğer bir hareket alalım; eğer bu iki hareket birlikte başlar ve birlikte biterlerse, **zorunlu olarak aynı mesafeyi kat ederler.** İkinci hareket, birinciden sonra başlar, bununla beraber ikisi birlikte biterlerse, **zorunlu olarak ikinci hareket, birincininkinden daha küçük bir mesafeyi kat eder.** Her iki hareket de birlikte başlar, birlikte biter, fakat **ikincinin sürati daha az olursa,** gene ikinci hareket, birincininkinden daha küçük bir mesafeyi kat eder. **Şu halde birinci hareketin başlaması ile bitişi arasında** muayyen bir süratle muayyen bir mesafenin kat edilmesi imkânı; daha az, ama muayyen bir süratle ise bu mesafeden daha küçük bir mesafenin kat edilmesi imkânı söz konusudur. İkinci hareketin başlaması ile bitişi arasında ise bu muayyen süratle, birincideki imkândan daha küçük bir imkân söz konusudur. Şu halde burada miktarî, yani özü gereği azalma ve çoğalmayı kabul eden, hareketin kendisinde meydana geldiği ve değişmesi ile değiştiği bir şey vardır. Çünkü bu değişmeyi kabul etme, özü gereği var olan, "imkân" deyimi ile tabir edilen ve bizim "zaman" diyeceğimiz bir şeyde söz konusudur; bunun var olması gerekir, çünkü azalma ve çoğalmayı kabul eden -salt yokluğun bunları kabul etmesi imkânsız olduğuna göre- var olan bir şeydir. İmdi bu "şey" süratin kendisi olamaz; **çünkü bu iki hareket bu söz konusu miktarî şeyde birbirlerinden farklı oldukları halde, sürat bakımından birbirlerine eşittirler; o halde bunun tersidir. Bu "şey"** mesafenin uzamı olmaz; çünkü bu iki hareket, mesafenin uzamında birbirlerine eşit idiler, ama bu imkân, bu hareketlerin sürat bakımından birbirlerinden farklı olmalarıyla farklılaşmaktadır, **o halde bunun tersidir. Bu "şey", hareket edenin uzamı da olamaz,** çünkü bu imkân bir olduğu halde, hareket edenin uzamı değişmektedir (küçük bir cisimle, büyük bir cismin, muayyen bir mesafede, süratleri birbirine eşit olduğu için, bir tek saatte hareket etmeleri gibi), o halde bunun tersidir.

Dedi: ...bu delillerin öncüllerini çürütmemiz gerekmektedir...

Diyorum: Biri diyebilir ki: "Bir delilin kısa, özetsel olarak nakzedilmesi kabul edilebilir; ama kısa, özetsel olarak kabuledilmesi, reddedilmesi (men) kabul edilemez. Tersine bu durumda, reddedilecek öncülün belirlenmesi gerekir. Bundan ötürü burada ispat edilmek istenen öncülün kendisini değil, onu ispat etmek üzere ileri sürülen delilin öncüllerinden birini reddetmek, böylece asıl ispat edilmek istenen öncülü reddettiğini sanmak, tartışma kanunu dışandadır. Belki yazar bunun farkına vardı da bundan ötürü burada geniş anlatıma geçtiği zaman, bu reddedilmek istenen öncülü ispat etmek üzere ileri sürülen delilin öncüllerinden hangisine bu reddedişin yöneldiğini belirleyerek bu eksiğini düzeltti.

Dedi: ...sonra yine bu mesafede...

Diyorum: Doğrusu "...sonra kıvam, seviye ve hareketin farklılaşmasında tesiri olması muhtemel olan diğer şeylerde bu mesafenin benzerinde..." demesiydi. Çünkü yazarın "...eğer bu iki hareket birlikte başlar ve birlikte biterlerse.." sözlerinin gerektirdiği üzere, bu iki hareketin tek bir zamanda, muayyen tek bir mesafede mey-

dana gelmeleri ihtimali yoktur.

Kaldı ki bu faraziyeyi zikretmesine ihtiyaç da yoktur; çünkü ilerde göreceğin üzere burada mühim olan, azalma ve artmayı kabul eden miktarî bir şeyin varlığını ispat etmektir. Bu öncülün ise bunda bir rolü yoktur. Filozoflar bunu, bu delili anlatırken "burada azalma, artma ve eşitliği kabul eden miktarî bir şey vardır" dedikleri için zikretmişlerdir. Yazar sadece "azalma" ve "artma"yı kabul edip, onunla yetinip, "eşitlik"i kabul etme şıkkını zikretmediği için bu delili anlatırken bu faraziyeyi zikretmesine ihtiyaç yoktu.

Dedi: ...zorunlu olarak aynı mesafeyi kat ederler...

Diyorum: Bu iki hareket arasında başka bir cihetten bir farklılık olması ihtimalini ileri sürerek, bunu reddedebiliriz. Bu ihtimal, bu iki hareket eden şeyin büyüklük ve ağırlıkları bakımından birbirlerinden farklı olmalarıdır. Çünkü hareketin sürati bu iki cihetten farklılığa da tâbidir, onların farklı olmasıyla değişebilir. Şu halde yazar, bu iki hareket eden şeyin, büyüklük ve ağırlıkları bakımından birbirlerine eşit olmaları ihtimalini nazar-ı itibare almamıştır.

Dedi: ...zorunlu olarak ikinci hareket, birincininkinden daha küçük bir mesafeyi kat eder...

Diyorum: Burada da yukarıda zikrettiğimiz tartışmanın benzeri variddir.

Dedi: ...ikincinin sürati daha az olursa...

Diyorum: Eğer "...ikincinin sürati daha az veya daha çok olursa, birincininkinden daha az veya daha çok bir mesafeyi kat eder..." demiş olsaydı, görüldüğü gibi daha iyi olurdu.

Dedi: ...şu halde (birinci hareketin başlaması ve bitişi) arasında...

Diyorum: Doğrusu şöyle demektir: "..birinci hareketin başlaması ile bitişi arasında, muayyen bir süratle kat edilen mesafeden daha küçük bir mesafenin kat edilmesi imkânı, ikinci hareketin başlaması ile bitişi arasında ise muayyen bir süratle, muayyen bir mesafenin; bu süratten daha küçük muayyen bir süratle ondan daha küçük bir mesafenin kat edilmesi imkânı söz konusudur." Yazarın anlatımındaki kusur gözden kaçmıyor.

Dedi: ...çünkü bu iki hareket...sürat bakımından birbirlerine eşittirler...

Diyorum: Doğrusu ikinci olarak ele aldığı ihtimalde söylediği "...bu şey, mesafenin uzamı olamaz; çünkü bu iki hareket mesafenin uzamında birbirlerine eşit idiler, ama bu imkân bu hareketlerin sürat bakımından birbirlerinden farklı olmalarıyla farklılaşmaktadır..." sözlerinde olduğu gibi "...çünkü bu iki hareket...sürat bakımından birbirlerine eşit idiler..." demesiydi.

Dedi: ...o halde bunun tersidir...

Diyorum: Bu ters durum, yani bu iki hareketin, bu miktarî şeyde birbirine eşit oldukları halde sürat bakımından birbirinden farklı olmaları, bunun üzerinde düşünen birine gizli olmayacağı üzere, daha önce geçen açıklamalardan ortaya çıkmamaktadır.

Dedi: ...o halde bunun tersidir...

Diyorum: Bu ters durum da, yani bu iki hareketin söz konusu miktarî şeyde birbirine eşit oldukları halde mesafenin uzamında birbirinden farklı olmaları da o açıklamalardan ortaya çıkmamaktadır.

Dedi: ...Bu "şey", hareket edenin uzamı da olamaz...

Diyorum: Daha önce geçen açıklamalarda bu iki durumu ele almadı. Biz ise yukarıda, iki hareket eden şeyin büyüklük-küçüklük bakımından birbirlerinden farklı olmasının hareketlerinin süratin-

de bazan etkili olduğuna dikkatini çektik. Ancak bu zorunlu değildir. Bundan ötürü o iki hareketin bu bakımdan, yani süratler bakımından birbirlerine eşit olduklarını farzetmemize engel değildir.

Zamanın varlığı ile ilgili olarak filozofların ileri sürdükleri ikinci delil, "baba"nın "oğul"dan önce gelmesi delilidir. Kimsenin bunda bir şüphesi yoktur. Çünkü oğul olmadığı halde, baba vardır; oğul sonra varlığa gelir. Baba, oğlunun henüz mevcut olmayan varlığı, yani yokluğu ile birlikte olarak göz önüne alınırsa, oğuldan önce gelir. Oğulun var olduğu zamanda, oğlunun varlığı ile birlikte olarak göz önüne alınırsa, onunla birlikte olur. **İmdi bu öncelik, babanın cevherinin kendisi değildir**. Çünkü öncelik, ancak iki şey arasında düşünülebilen izafî bir şeydir. Oysa babanın cevheri böyle değildir. Sonra yukarıda işaret ettiğimiz gibi, babanın cevheri bazan oğlu ile birlikte bulunur. Oysa "oğlundan önce gelmesi", "oğlu ile birlikte olmak"lıkla birlikte bulunamaz. Şu halde bu öncelik babanın cevherine zait olan bir şeydir. **Bu öncelik, mücerret olarak, oğlunun baba ile mevcut olmayışını nazar-ı itibare almaktan da ibaret olamaz.** Çünkü baba, oğlunun varlığından sonra yok olması ile ortaya çıkan (ikinci) yoklukla birlikte düşünülebilir. O zaman, bu bakımdan baba, oğlundan önce gelmiş olmaz, tersine ondan sonra gelmiş olur. **Oysa bu iki yokluk, yokluğun kendisi olmakta birdirler.** Ve nasıl ki bu öncelik, yalnız başına babanın kendisi değildir **ve oğlunun varlığı ile ortaya çıkmamaktadır,** aynı şekilde sonralık da yalnız başına oğlun kendisi değildir ve babanın varlığı ile ortaya çıkmamaktadır. Tersine, onlar bu söz konusu şeylere zait olan şeylerdir ve izafi şeylerdir. Böyle olduklarından, kendi kendileriyle kaim olamazlar, her birisi için kendisi ile kaim olacağı bir mevcut mahal gereklidir. **İşte bu "zaman"dır.**

Eğer "bu (öncelik ve sonralığın) kendisiyle kaim oldukları ve kendisine ârız oldukları şeylerin "önce gelen" ve "sonra gelen" denilen, yani bizzat baba ve oğlun varlıkları olması niçin caiz olmasın" dersen, derim ki: "Özü gereği önceliğin kendisine ârız olduğu şeyin, "birlikte" ve "sonra" olması imkânsızdır; çünkü bir şeyin özünün gerektirdiği şeyin o şeyden ayrılması imkânsızdır. Oysa yukarıda "önce" olduğu idida edilen şeylerde bu öyle değildir. **Çünkü biz babanın cevherini olduğu gibi olmak bakımından nazar-ı itibare alırsak,** oğlundan sonra olmasının imkânsız olmadığını görürüz. Şu halde yukarıda "önce" oldukları iddia edilen şeyler, özleri gereği önceliği almazlar; önceliğin kendisine ârız olduğu, **diğer şeylerin önceliğinin kendisinde bulunmalarından ileri geldiği** başka bir şeyden ötürü önceliği alırlar. Bu şey ise "zaman"dır.

Eğer "özü gereği önceliğin kendisine ârız olduğu şeyin, sonra olması imkânsızdır" sözüyle, "özü, önceliğin kendisinde var olmasının nedeni olan şeyin, sonra olması imkânsızdır" görüşü kastediliyorsa, bunu kabul ederiz; ama neden öncelik için böyle, yani özü, önceliğin kendisine ârız olmasının nedeni olan bir marûzun varlığı lazım gelsin? Eğer onunla, "önceliğe, bu önceliğin başka bir şeyin önceliğine tâbi olmaksızın marûz olan şey" kastediliyorsa, bunun "sonra" olmasının imkânsız olduğunu kabul etmeyiz. Bununla ilgili olarak zikredilen delil, bunun imkânsız olduğunu göstermez. Çünkü bir şeyin, bir vasfa marûz olmasından, o vasfın, o şeyin özünün, kendisinden ayrılması imkânsız olacak bir tarzda bir gerektirmesi (mukteza) olması lâzım gelmez" dersen, derim ki: "Onunla kastedilen, birinci anlamdır." "Neden öncelik için böyle bir maruzun varlığı lâzım gelsin" sözünüze karşı şunu diyeceğiz: "**Çünkü bu öncelik, birin ikiye önceliği gibi değildir.** Tersine kendisinde öncenin sonra ile birleşmediği bir önceliğin önceliğidir. **Böyle bir öncelik ancak parçalarının varlıkta birleşmesi imkânsız olan ve parçalarının birbirleriyle birleşmelerinin imkânsızlığından ötürü öncenin sonra ile birleşmediği kararsız uzama arız olur.** Hareket gibi aslında uzam olmayan şeylerde ise, **ancak bir uzam vasıtasıyla parçalar olduğu farzedilir. Bundan ötürü bu tip şeyler, birinci derecede olarak, öncelik ve sonralığa marûz olmazlar.** Kararlı uzamda ise, parçalarının bir araya gelmeleri imkânsız değildir. Şu halde öncelik ve sonralığın kendisine ârız oldukları şey, kendisinde bu parçalar farzedildiğinde, bu parçalardan bazısının diğerlerinden özü gereği önce geldiği kararsız uzamdır, yani "zaman"dır".

Eğer "kendisinde öncenin sonra ile birleşmediği öncelik, ancak

kararsız uzama ârız olur" sözünüzü kabul etmiyoruz: Zamanda varlığa gelen bir şeyin varlığı ve yokluğu gibi, birbirlerini karşılıklı olarak reddeddikleri için birleşmeleri imkânsız olan mahiyetleri bakımından farklı iki şeyin mevcut olması ve **bunlardan birinin önceliğe, diğerinin sonralığa, bu iki sıfatı Tanrı'nın kendilerine vermesinden ötürü marûz kalması** niçin caiz olmasın?" dersen, derim ki: "Tanrı'nın o zamanda varlığa gelen şeyin yokluğuna önceliği vermesi demek, önce varlığı vermeyip sonra vermesi demektir. **Bu, zorunlu olarak, içinde henüz varlığın meydana gelmediği,** yokluğun var olduğu bir ilk şeyin varlığını gerektirir ve bu şey, yokluğun kendisinde meydana gelmesinden ötürü "önce" olmuş olur. Yani yokluğun kendisi, önceliğin taşıyıcısı olmaz, bu şey önceliğin taşıyıcısı olur".

İşte bu ikinci delilin de anlatımı budur.

Dedi: ...imdi bu öncelik (babanın cevherinin kendisi-değildir...

Diyorum: Burada doğrusu bu cümleyi geçiş (tafri') edatı ile [52] ile başlatmasıydı. Çünkü daha önce geçen "...oğlunun var olduğu zamanda, oğlunun varlığı ile birlikte..." sözü bu hükmü gerektirir. Şu halde doğrusu bu hükme geçmesi ve "o halde, bu öncelik, ne yalnız başına babanın kendisi, ne de babalık vasfı ile alınan bir şeydir" demesiydi. Yazarın zikrettiğinde kusur olduğu gizli değil.

Dedi: ...(bu öncelik) mücerret olarak, (oğlunun baba ile mevcut olmayışını) nazar-ı itibare almaktan...

Diyorum: "...mücerret olarak..." deyimi buraya uymamaktadır; çünkü bu deyim, oğlun baba ile yokluğunu bunun nazar-ı itibare alınmasından çıkartmaktadır (ister başka bir şeyden mücerret olsun, ister onunla birlikte olsun). Ama daha sonra "...çünkü baba oğlu-

(52) Yani (fa) partikülü ile başlatması lâzımdı" demek istiyor; çünkü bu partikülle başlayan cümle, bir öncekinin sonucunu ifade eder. Oysa burada Hoca-zâde (va) partikülü ile başlamıştır. (Bu, Kemâl Paşa zâde'nin neler üzerinde durduğuna enteresan bir örnektir).

nun varlığından sonra..." sözleriyle zikrettiği ispat, bu çıkartmaya müsaade etmemektedir.

Dedi: ...oysa bu iki yokluk, yokluğun kendisi olmakta birdirler...

Diyorum: Buna karşı şöyle denilebilir: "Nasıl ki iki varlığın, varlıkta bir olmaları "hakikatleri"nde bir olmalarını gerektirmezse aynı şekilde iki yokluğun, yoklukta bir olmaları da hakikatlerinde bir olmalarını gerektirmez. Dolayısı ile bu iki yokluğun birbirlerinden farklı olmaları caizdir"[53].

Dedi: ...ve oğlun varlığı ile ortaya çıkmamaktadır...

Diyorum: Doğrusu "..ve oğlun yokluğu ile ortaya çıkmamaktadır" demesiydi. Bununla "..ve babanın varlığı ile ortaya çıkmamaktadır.." cümlesini karşılaştır.

Dedi: ...işte bu zamandır...

Diyorum: Bu, mücerret bir iddiadır; ne daha önce nedeni geçmiştir, ne de daha sonra buna delâlet eden bir şey zikredilmektedir.

Dedi: ...çünkü biz babanın cevherini olduğu gibi olmak bakımından (nazar-ı itibare alırsak...)

Diyorum: Bu şöyle reddedilebilir: "Burada cüz'î bir misalle, küllî bir kaideye geçilmektedir". "Hayır, bu, cüz'î bir misalle, küllî bir kaidenin tasviridir" denemez, çünkü biz deriz ki: "Bu, ancak diğer mi-

*(53) Bir şeyin "hakikat"i, dış âlemde bir şeyin kendisi ile gerçekleşmesi itibari ile mahiyetidir; başka bir deyişle dış âlemde gerçekleşmiş olan mahiyet, hakikattir. Şu halde her kavramın bir mahiyeti vardır; ama ancak dış âlemde gerçekleşmiş fertleri olan bir kavramın hakikati vardır (bkz: Dr. Necati Öner, **Tanzimattan sonra Türkiye'de ilim ve mantık anlayışı,** İlâh.fak.yy. 1967, s.20). Burada Kemâl Paşa-zâde'nin söylediği şey kanaatimizce tamamiyle yanlıştır; çünkü var olmayan iki şeyin, daha doğrusu iki yokluğun hakikatleri bakımından birbirlerinden farklı olmaları anlaşılmaz bir şeydir. Bu, cümle karalamaktan (phraseologie) başka bir şey değildir.*

sallerde bir ihtilâf olmadığı durumda söz konusu olabilir. Oysa burada bu ihtilâf mevcuttur; çünkü babanın cevheri, olduğu gibi olmak bakımından değil, baba olmak bakımından nazar-ı itibare alındığında onun, oğlundan sonra gelmesi imkânsızdır. Bundan dolayı şeyler arasında öyleleri vardır ki onların, kendilerinden önce geldikleri şeylerin arkasından gelmeleri veya onlarla birlikte olmaları imkânsızdır".

Dedi: ...diğer şeylerin önceliğinin, kendisinde bulunmalarından ileri geldiği...

Diyorum: Doğrusu "...diğer şeylerin önceliğinin, kendisi vasıtasıyla olmalarından.." demesiydi. Çünkü bu "vasıta"lık durumun özelliği, ancak bu vasıtanın, yani zamanın özü belirlendikten sonra ortaya çıkar. Bundan önce zikrettiği şeylerde bu özellikle ilgili bir işaret yoktur. Hatta bu küllî hükmün doğru olmadığını söyleyebiliriz; çünkü âlemdeki ilk harekete öncelik, bu hareketin zamanda varlığa gelmesinden ötürü ârız olmaz. Nasıl öyle olabilir? Çünkü ilk hareket, zamanın oğlu değil, babasıdır. Şihabeddin Suhreverdi "Al Mutarahât" da şöyle der: "..zamanın kendisinden çıktığı harekete gelince, bunun zamanla bağlantısı, diğer hareketlerin zamanla bağlantısı gibi değildir; çünkü bu hareketin zamanla bağlantısı, zamanda gerçekleşmesi, dolayısı ile zamanın bir zamanı olması tarzında değildir; tersine zamanın kendisine bağlı olması, eseri olması tarzındadır. Diğer hareketlerin zamanla bağlantıları ise, zamanda gerçekleşmeleri, onunla ölçülmeleri bakımındandır.

Dedi: ...eğer özü gereği önceliğin kendisine ârız olduğu şeyin ...sözüyle... görüşü kastediliyorsa...

Diyorum: Sanki yazar, bu delili ileri sürenin "...çünkü bir şeyin özünün gerektirdiği şeyin, o şeyden ayrılması imkânsızdır.." sözünün farkında değil. Çünkü bu söz, "özü gereği önceliğin kendisine ârız olduğu şey"den, "özü, önceliğin kendisinde var olmasının nedeni olan şey"in kastedildiğini açıkça göstermektedir. Bundan ötürü, bu açık belirtmeden sonra, o şeyden neyin kastedildiğinin ortaya

çıkması için ileri sürülen bölmeye (tardid) gerek yoktur.

Dedi: ...çünkü bu öncelik, birin ikiye önceliği gibi değildir...

Diyorum: Yazarın bu öncülü ileri sürmesinde bir fayda yok, çünkü evvel emirde "...çünkü bu öncelik, kendisinde öncenin sonra ile birleşmediği bir önceliğin önceliğidir..." demesi yeterdi. Hatta bu cümle ileride göreceğin üzere hazırlayıcı nedenin ve onunla ilgili şeylerin durumunu da akla getiriyor(54).

Sonra burada başka bir şey var: Yazarın, bu zikrettiği iddia, daha önce geçen delilin bir tamamlanması değil, ayrı, bağımsız bir delilin ortaya atılmasıdır. Bunu "Al Muhâkamât" yazarı şöyle açıklamıştır: "..önceliğin yokluğun kendisi veya Fail'in özü olmadığını söyleyen bu iki öncülde, önceliğin kendisine ârız olduğu şeyin kararsız bir şey olduğuna dair bir işaret yoktur" ve devam etmiştir: "...Bu delili iki şekilde tevcih etmek mümkündür; bunlardan birincisi şudur: Zamanda varlığa gelen bir şeyin varlığının, yokluktan sonra varlığa geldiğinde, bu sonralığa göre bir önceliği vardır. Bu öncelik, birin ikiye önceliği gibi bir öncelik değildir; tersine, sonralıkla birleşmeyen bir önceliktir. Sonralıkla birleşmeyen bir öncelik ise ancak zamansal bir önceliktir. Onlardan ikincisi şudur: Zamanda varlığa gelen bir şeyin, yokluktan sonra varlığa geldiğinde, bir önceliği vardır. Bu öncelik, yenilenen, kesilen, kararsız bir şeydir. Bu, zamandır".

Bil ki bu (ikinci) delil, zamanın varlığı ispat edilmek istendiğinde zikredildiği gibi, her zamanda varlığa gelenden önce bir zamanın geldiği ispat edilmek istendiğinde de zikredilir. İsfahanî "Şarh al-

(54) Çünkü hazırlayıcı nedenin eserine göre önceliği de birin ikiye göre olan önceliği gibi değildir; ama onun eserine olan önceliği zamansal öncelikten başka bir şeydir, onun aynı değildir; tersine zamansal öncelikten ötürü hazırlayıcı nedenin eserine önceliği söz konusudur.

Tacrid"[55] de şöyle der: "...(zamanda varlığa gelen bir şeyin) zamana ihtiyacına gelince zamanda varlığa gelen bir şeyin, yokluktan sonra varlığa gelişinde, içinde mevcut olmadığı bir öncesi vardır. Bu öncenin önceliği, birin ikiye önceliği gibi değildir. Çünkü bu sonuncuda önce olan, sonra olanla birlikte mevcuttur; tersine, önceliğin sonralıkla birlikte bulunmadığı, sonralığın varlığı ile ortadan kalktığı bir önceliğin önceliğidir. Bu öncelik, yokluğun kendisi değildir. Çünkü bu yokluk, önce olabildiği gibi sonra da olabilir. Oysa "önce" asla "sonra" olmaz. Bu önceliğin, bu zamanda varlığa gelen şeyin faili olması da söz konusu değildir; çünkü bu failin özü, bazan "önce", bazan "birlikte", bazan "sonra" olur. Şu halde bu öncelik, yenilenme ile zail olmayan bir şeydir..." ve böylece devam eder.

Curcânî'de bunun "hâşiye"sinde şöyle der: "(İsfahanî'nin) "bu öncelik, yokluğun kendisi değildir" sözünün anlamı, yokluğun bu önceliğin mevsufu olmaması, yani onun bu özü gereği öncelik sıfatının marûzu olan hakiki önce olmaması demektir. Daha sonra zikrettiklerinden bu açığa çıkmaktadır. İbarelerde bu tip müsamahalar çok olur ve önceliğe marûz olan şey eğer ona özü gereği marûzsa, önceliğin kendisi gibi olur" Bu söylediklerimizi anladınsa, yazarın, söz konusu önce gelişi, İ'cî'yi ve diğerlerini takip ederek, hakikî anlamında almasında doğru yapmamış olduğunu görmen lâzımdır. Acaib olan, Curcânî'nin yukarıda zikrettiğimiz kitabında bu anlam gevşekliğini belirttikten sonra, "Şarh al Mavâkıf"ta, söz konusu önceliği zahirî anlamında alıp bunun bir ifade gevşekliği olduğunu belirtmemesidir.

Dedi: ...böyle bir öncelik ancak... kararsız uzama ârız olur...

Diyorum: Biri bunu reddedebilir ve böyle olan bir önceliğin, hakikî olarak hazırlayıcı nedenlere -ki onlar zamanın parçaları değildirler- ârız olabileceğini söyleyebilir. "Böyle bir öncelik, hazırlayıcı nedenlere, ancak zaman aracılığıyla ârız olabilir" denemez; çünkü zaten üzerinde durduğumuz, ispat etmeye çalıştığımız iddia budur.

(55) *Nasir al-din- al-Tûsî'nin en önemli eserlerinden biri olan **"Tacrid al 'Akaid al-Kelâm"**a Al İsfahanî (Mahmud b.'ar, Ölümü 1348) tarafından yazılmış olan bir şerhtir bu. Buna **"Al-Şarh al-Kadîm"** de denir (bkz: Brock. GAL I. s.670). Curcani'nin bu esere bir hâşiyesi mevcuttur (bkz. Brock. aynı yer).*

Dedi: ...ancak bir uzam vasıtasıyla parçalar olduğu farzedilir...

Diyorum: Buna karşı şöyle denebilir: "Bu açıklamadan ortaya çıkan şey, -bu açıklama tam olduğu takdirde- olsa olsa, bir şeyin parçalarına öncelik ve sonralığın ancak kararsız bir uzam vasıtasıyla ârız olabileceğidir. Ama bundan öncelik ve sonralığın, iki şey için mutlak olarak ancak kararsız bir uzam vasıtasıyla söz konusu olabileceği sonucu çıkmaz. Şu halde mücerret olarak bu anlatılanla bu görüş ispat edilemez.

Dedi: ...Bundan ötürü bu tip şeyler, birinci derecede olarak öncelik ve sonralığa marûz olmazlar...

Diyorum: Bu geçişin tamlığı üzerinde biraz duralım; çünkü zamanda varlığa gelme gibi haricî varlıkta ârız olan bir şeyin ârız olması, birinci derecedendir. Ama o ancak haricî varlıktan sonra hasıl olabilir. Bu varlık ise, ancak Tanrı'nın varlığı vermesi aracılığıyla hasıl olur. Ama bu, zamanda varlığa gelen şeyin ârız olmasının birinci dereceden olmasına aykırı değildir.

Dedi: ...ve bunlardan birinin önceliğe, diğerinin sonralığa marûz olması...

Diyorum: Burada eğer bu ârız olmadan, "..bu iki sıfatı Tanrı'nın kendilerine vermesinden ötürü..." sözünden açığa çıktığı üzere, bu iki sıfatın, kendilerine ârız olacakları mahallerin kendilerini hakketmeksizin onlara ârız olmalarını kastediyorsa, bu daha önce ilgili yerinde geçmiş olan "bir vasfın bir mahalde varlığı, ancak bu mahallin bu vasfı hakketmesinden ve bu mahalde bu vasfın zorunlu olmasından sonra söz konusu olabilir" kaidesine aykırıdır: Eğer burada bu ârız olmadan, bir şeyin kendisine ârız olacağı şeyin kendisini hakkettiği bir ârız olmayı kastediyorsa, o zamanda da ".. bu iki sıfatı Tanrı'nın kendilerine vermesinden ötürü.." sözü zayi olur, hatta yukarıda belirtildiği üzere yanlış bir şeyi zannettirdiği için ama-

cına zarar verir.

Dedi: ...bu, zorunlu olarak, içinde henüz varlığın meydana gelmediği...

Diyorum: Gene üzerinde durulan meselenin, ispat edilmek istenen iddianın kendisi bu. Çünkü buna itiraz eden, Tanrı'nın kendisine vermesinden ötürü farzedilen önceliği taşıyan bu şeyden başka, ondan önce gelen bir şeyin varlığını kabul etmemektedir. Bu zikredilen bunun (zıddını) ispat eden bir şey yoktur.

Dedi: ...işte bu ikinci delilin de anlatımı budur.

Diyorum: Bu delilin uygun olan anlatımı, Curcânî'nin dediği gibi şöyle demektir: "..söz konusu anlamdaki öncelik, zamanın özüne ait olan, birinci derecede ârızlarındandır. Diğerlerine gelince, onlar için öncelik, zamanın aracılığı iledir. Öncelik, zamanın parçalarına birinci derecede ve özü gereği, diğerlerine ikinci derecede ve arîzî olarak ârız olur. Bunu sana şu durum gösterecektir: Zeyd'in varlığının Amr'ınkinden önce geldiği söylendiğinde, "neden onun, diğerinden önce geldiğini söylüyorsun?" diye sorulabilir; eğer buna "Zeyd'in varlığı filanca olayla birlikte, Amr'ınki ise diğer bir olayla gerçekleşmiştir. İkinci olay, birinci olaydan önce olmuştur" denerek cevap verilirse, gene "neden o olay, ötekinden önce olmuştur?" diye sorulabilir. Buna "o olay dün, diğeri bugün olmuştur, dün, bugünden önce gelir" diye cevap verilirse, artık "neden dün, bugünden önce gelir?" diye sorulamaz. Çünkü aksi takdirde bu akıl yürütmenin iki yüzünden birinin diğerine irca edilmesi ve bu delilin öncüllerinden birinin tekrarlanması lâzım gelir. "Ancak burada şöyle bir şey vardır: Bu sualler silsilesinin "bu olay dün, diğeri bugün olmuştur" diyerek cevaplandırılmak suretiyle kesilmesi, ancak "dün" kavramında zamanın bir parçası ile birlikte alınmış "öncelik" vasfı, "bugün" kavramında zamanın diğer bir parçası ile birlikte alınmış "sonralık" vasfı olduğundan ötürüdür. O halde, bu kesilmede, söz konusu anlamda önceliğin zamanın parçalarının birinci derecede, özü gereği ârızlarından olduğuna, başkalarına ise bu parçalar vasıtasıyla ârız olduğuna dair bir işâret yoktur.

Şimdi bu ikinci delil hakkında (kendi) görüşlerimizi söyleyelim. Zamanın varlığı ile ilgili olarak fizolofların ileri sürdükleri birinci görüşün cevabı şudur: Bu söz konusu imkânlar, dış âlemde bir varlıkları olmayan itibârî şeylerdir. Onların azalma ve çoğalmayı kabul etmeleri ile ilgili sözlerden, bu azalma ve çoğalmayı dış varlık bakımından kabul etmeleri kastediliyorsa, bunu kabul etmeyiz; zihnî bakımdan veya genel olarak onları kabul etmeleri kastediliyorsa, bunu kabul ederiz; ancak bundan, bu imkânların dış âlemde var olmaları lâzım gelmez.

Zamanın varlığı ile ilgili olarak ileri sürdükleri ikinci görüşün cevabı şudur: **Öncelik ve sonralık dış âlemde, asla bir varlıkları olmayan itibârî şeylerdir.** Bundan ötürü onları taşıyan bir şeyin dış âlemde var olması gerekmez. Nasıl gerekebilir? Öncelik ve sonralık iki izafî şeydir. İzafî şeyler ise ister zihinde, ister dış varlıkta olsunlar, ancak birlikte olarak var olabilirler. O halde var olduklarında, onları taşıyan şeylerin (marûz) de birlikte var olmaları gerekir. Bu durumda zamanın parçalarının birbirleriyle birleşmeleri gerekir. Bu ise zamanın kararsız bir şey olmasından ötürü imkânsızdır. Parçalarına öncelik ve sonralığın ârız olduğu bu uzamın parçalarının varlıkta birbirleriyle birleşmeleri imkânsızsa, bu uzam dış varlıkta var olamaz. **Çünkü parçalarının birbirleriyle birleşmeleri imkânsız olan bir bütünün, dış âlemde var olması apaçık** olarak imkânsızdır.

Aristoteles'ten şöyle bir şey nakledilir: Hareket eden bir şeyin hareketinin başlangıcı ile bitimi arasında, duyuların yardımı ile bilinen hususî bir durumu (hâlet) vardır: Bu, hareket eden şeyin, içinde hareket ettiği mesafenin sınırlarına göre nisbetlerinin değişmesini, farklılaşmasını gerektiren, bu mesafenin başlangıcı ile bitimi arasında gerçekleşen bir sıfattır. Bu duruma "tavassut" anlamında hareket denir. Bu, özü bakımından devamlıdır; söz konusu sınırlara nisbetlerinin değişmesi bakımından akıcıdır (seyyal). Bu durum, kararsızlığı ve akıcılığından ötürü, muhayyilede bir uzam (imtidât) meydana getirir; **Şu anlamda ki akıl, bu uzam dış âlemde var olduğunda** ve parçaları olduğu farzedildiğinde, bu parçaların bir

arada olmalarının imkânsız olduğunu, birinin diğerinden önce veya sonra gelmesinin zorunlu olduğunu söyler. Buna ise "kat etmek" anlamında hareket denir.

Birinci anlamdaki hareketin dış âlemde mevcut olduğu apaçık bir şeydir. Ama ikinci anlamdaki hareket böyle değildir. Çünkü parçalarının varlıkta birleşmeleri imkânsız olan bir uzamın, dış âlemde var olması söz konusu olamaz. Hareket iki şey hakkında kullanıldığı gibi, zaman da iki anlamda mevcuttur; bunlardan birincisi, "tavassut" anlamındaki harekete tekabül eden parçalanmaz, basit bir şeydir. İkincisi, "kat etmek" anlamındaki harekete tekabül eden sürekli bir şeydir. Bu ikinci anlamdaki zamanın, dış âlemde asla bir varlığı yoktur, sadece zihinde tasavvur edilen bir varlığı vardır. Bu, zihinde tasavvur edilen şeyin, dış âlemde varlığı kabul edildiği **ve parçaları olduğu farzedildiğinde**, bu parçaların birbirleriyle birleşmelerinin imkânsız olacak bir tarzda (var) olduğunu biliyoruz. Ve yine zorunlu olarak biliyoruz ki zihindeki bu uzam, **ancak dış âlemde devamlı, fakat kararsız bir şey mevcut olduğunda** söz konusu olabilir. Bu zihnî uzam daha açık olduğu için, bir nevi gizlilik, kapalılık ihtiva eden dışardaki uzamın yerine geçer ve onun hallerinden bahsedilir.

Buna karşı şöyle denilebilir: Zihindeki bu uzamın, ancak dış âlemde devamlı, fakat kararsız bir şey mevcut olduğunda söz konusu olabileceği iddiasını kabul etmiyoruz. Bu şeyin zihinde başlangıçta, dış âlemde basit akıcı bir şey olmaksızın hasıl olması niçin caiz olmasın? Evet, bazen dış âleme ait bir şeyin akması (seyelân), buna benzer bir uzamın zihinde hasıl olmasının nedeni olur (düşen damla, hareket eden alevde olduğu gibi); ama böyle olan her zihnî uzamın, dış âlemde mevcut bir şeyden ileri geldiğini kabul etmiyoruz. Bunda bir zorunluluk iddiası ileri sürülemez.

Dedi: ...(öncelik ve sonralık), dış âlemde asla bir varlıkları olmayan (itibârî şeylerdir...)

Diyorum: Bunun "Şarh al Mulahhas" takine uygun olarak anlatımı şudur: "...eğer öncelik ve sonralık dış âlemde var olsalardı, kendisine önceliğin ârız olacağı şey, kendisine sonralığın ârız olacağı şeyle birlikte bulunurdu. Bu sonuç (tâlî) imkânsızdır. O halde söz konusu öncül de (mukaddime) imkânsızdır. Önce bu şartî bütünü gösterelim: Öncelik ve sonralık, izâfî şeylerdendir; İzâfî şeyler, var olduklarında birlikte var olurlar. Şu halde öncelik ve sonralık dış alemde de var olduklarında var olurlar. Eğer birlikte var olurlarsa, kendilerine ârız oldukları şeylerin de birlikte var olmaları gerekir. Çünkü "arız", ârız olmak bakımından, kendisine ârız olacağı şey olmaksızın var olamaz. Bu kendilerine ârız olacakları şeyler birlikte var olduklarında, kendisine önceliğin ârız olduğu şeyin, kendisine sonralığın ârız olduğu şeyle birlikte olması gerekir. Böylece bu şartî bütünümüz tamam olur. Bundan çıkan sonucun imkânsızlığına gelince, bunun da nedeni şudur: Kendisine önceliğin ârız olduğu şey, kendisine sonralığın ârız olduğu şeyle birlikte olursa, "önce' nin, önce olmak bakımından "sonra" ile birlikte olması gerekir. Bu ise zorunlu olarak imkânsızdır".

Dedi: ...çünkü parçalarının birbirleriyle birleşmeleri imkânsız olan bir bütünün, dış âlemde var olması...

Diyorum: Buna karşı şöyle denebilir: "Eğer burada parçaları dış âlemde birleşmeyen bir şeyin "an"da var olamıyacağı kastediliyorsa bunu kabul ederiz; ancak bu bir şey ifade etmez; çünkü bir şeyin "an"da var olmasının imkânsızlığından, mutlak olarak varlığının imkânsızlığı lâzım gelmez; eğer burada o şeyin mutlak olarak, yani ne "an"da, ne "zaman"da mevcut olamıyacağı kastediliyorsa, bunu reddederiz; çünkü bir şeyin, bir tek anda parçalarının varlıkta birlikte bulunmamalarından, o şeyin zamanda mevcut olmamasi gerekmez.

Bunu geniş olarak şöyle anlatabiliriz: Şeylerin varlığı iki çeşittir; bunlardan biri, kararlı olan şeylerin varlıklarıdır; bu şeylerin parçaları tek bir anda varlıkta birlikte bulunurlar. Diğeri kararlı olmayan şeylerin varlıklarıdır; bu şeylerin parçaları varlıkta birlikte bulunmazlar; varlıklarında, parçalarının bütününün varlığının genel olarak, -yani parçalarının varlıkta ardarda geleceği bir tarzda "tedricî"

olarak var olması dahil olmak üzere- var olması yeterlidir.

Bu görüşün reddinde olsa olsa şöyle denebilir: Bir şeyin, kendinde tedrici olarak meydana gelmesi tasavvur edilemez. Çünkü (böyle bir şeyin) zamanın birinci anında hasıl olan (kısmının), onun ikinci anında hasıl olan (kısmından) farklı olması zorunludur (mevcut olanın mevcut olmayanla birleşmesi imkânsız olduğu için); ayrıca bu anlarda hasıl olan (kısımların) tedricî olarak hasıl olmaması gerekir (bu da başta farzedilene aykırıdır). Şu halde burada birbirlerini takip eden, birbirleriyle, var olanın var olmayanla birleşmesi imkânsız olduğu için hakiki bir birleşme ile birleşmeyen, her biri bir defada hasıl olan, tedricî olarak hasıl olmayan farklı şeyler söz konusudur. O zaman bir tek şeyin tedricî olarak meydana gelmesi söz konusu değildir. Böylece nitelik bakımından hareketi incelerken filozofların söyledikleri şeylerin güçlükleri ortaya çıkar.(56)

Tedricî olarak meydana gelişin imkânsızlığı üzerinde ileri sürülen bu delilin dayanağı, hakikî parçalar üzerine verilen bir hükmün farazî parçalar üzerinde taşınmasıdır. Çünkü zamanın ancak bir parçasında dış âlemde huşû lü ve uzamı olan bir şeyin, zamanının bütününde husûlü ve uzamı olan bir şey gibi bilfiil bir parçası yoktur. Bundan ötürü onda, var olanın var olmayanla birleşmesi gerekmez. Bu ancak, bu parçaların dış âlemde gerçekten var oldukları farzedildiğinde lâzım gelir. Ayrıca insaf sahiplerine gizli olmadığı üzere bu meselede "apaçıklık" söz konusu değildir.(57)

---

(56) Kemâl Paşa-zâde'nin bu akıl yürütmesinin öncüllerinden birincisinde ne demek istediği açıktır, ikincisi ise açık değildir. Birincisinde demek istediği şudur: Tedricî olarak hasıl olmak demek, bir şeyin muayyen bir zamanda hasıl olması demektir. İmdi böyle bir şeyin bu zamanın birinci anında hasıl olan kısmının, onun ikinci anında hasıl olacak olan kısmından farklı olması gerekir. Çünkü bu birinci anda hasıl olan kısmı ele alalım; bu, mevcuttur, ama henüz ikinci an ve ikinci anda hasıl olacak kısım mevcut değildir. İmdi bu mevcut olan şey, o mevcut olmayan şeyin kendisi olamaz, o halde ondan farklı olacaktır.

(Kemâl Paşa zâde'nin bu paragrafta son olarak söylediği sözlerin ve genel olarak bu konunun incelenmesi ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 82-84).

(57) Hoca-zâde'nin bu haşiyesinde başlangıç kısmını zikrettiği cümlesine işaret ediyor: Hoca zâde'nin bu cümlesinin bütünü şudur: "Çünkü parçalarının birbirleriyle birleşmeleri imkânsız olan bir bütünün dış âlemde var olması apaçık olarak imkansızdır".

Dedi: ...Aristoteles'ten şöyle bir şey nakledilir: Hareket eden bir şeyin, hareketinin başlangıcı ile...

Diyorum: Biri buna karşı şöyle diyebilir: "Evet, hareket eden bir şeyin, içinde hareket ettiği mesafenin başlangıcı ile bitimi arasında hususî bir durumu vardır; bu, o ikisi arasındaki tavassutudur ve bazan o ikisinin arasında olması diye adlandırılır. Ama bundan hareket için başka bir anlam lâzım gelmez; çünkü bu, onların hareketle ilgili olarak ileri sürülen "umumî güçlük"ün hallinde açıkladıkları üzere, yerin durumudur ve hareket bu yerdedir. Onlar bununla ilgili olarak şöyle derler: "Bir yer içinde hareket eden bir şeyin, bu kendisinde hareket ettiği mesafenin başlangıcı ile bitişi arasında bir tek devamlı (müstamir) yeri vardır; bu, onun bu başlangıç ile bitiş arasında olmasıdır." İmdi, bunun varlığı üzerinde tartışma yoktur; ancak filozofların "o, yani hareket, teveccühtür ve bu teveccühün, cismin kendisi ile ebedi olarak başlangıç ve bitiş arasında olduğu bir keyfiyettir" sözlerinin delâlet ettiği üzere bu husul ve tavassutun kay-

nağı olacak bu şeyden başka bir şeyin var olup olmadığı üzerinde tartışma vardır; bunun var olmadığı söylenebilir.(58)

---

*(58) Kemâl Paşa-zâde'nin burada söylemek istediğini anlamamız için bazı başka şeyleri görmemiz gerekmektedir. Curcanî, "**Mevâkıf Şerh**"inde Aristoteles'in hareket teorisini sergiledikten sonra hareketin ona göre hangi kategoriler altında gerçekleştiğine geçer. Bunlar nicelik, nitelik, durum ve yer bakımından hareketlerdir. Bu son hareket, yer değiştirme hareketidir ve Curcânî'ye göre kelâmcılar "hareket" kelimesini kullandıklarında ancak bu sonuncu hareketi anlarlar. Bu yer değiştirme hareketini kabul edenlere Zenon'un itirazlarını hatırlatan, onun hareketin varlığına karşı çıkışında söylediklerinin çizgisinde olan önemli bir itirazın yöneltildiği anlaşılmaktadır ki Kemâl Paşa-zâde'nin bu haşiyesinde "umumi güçlük" dediği budur. Bu itirazda, bir yer içinde hareket eden bir şeyin, yani bir yer değiştirme hareketi yapanın, bu hareketinde içinde hareket ettiği mesafede bir tek yeri mi, yoksa bir çok yeri mi olduğu sorularak başlanmaktadır. Eğer bu şeyin hareket ettiği mesafenin başlangıcı ile bitimi arasında bir tek yeri olduğu ileri sürülürse, bu, bu şeyin hareket etmemesi demektir: çünkü bir yerde olan bu yerde sükûnettedir. Onun bir çok yeri olduğu ileri sürüldüğünde ise şu itiraz yöneltilmektedir: Bu şey, bu yerlerden birinde ya bir andan fazla bir zaman kalacaktır veya kalmayacaktır; birinci durumda, onun hareketi, inkıta'ya uğramak durumunda olacaktır; ikinci durumda ise, onun, bu her bir yerde ancak bir an kalması söz konusu olacaktır. Bu ansal yerlerin birbirlerini, birbirlerine bitişik olarak takip edecekleri şüphesizdir (çünkü onların bir zamanla birbirlerinden ayrı olmaları söz konusu olsa idi ve bu zamanda bu yerlerden biri mevcut olmasa idi, bu yer değiştirme hareketinde yine bir inkıta'ın meydana gelmesi gerekirdi). İmdi bu yerlerin birbirlerini böyle takip etmelerini kabul etmek demek, bu söz konusu anların birbirlerine bitişik olduklarını kabul etmek demektir. Oysa filozoflar bunu kabul etmezler; çünkü onlara göre zaman birbirlerine bitişik anlardan meydana gelmemiştir, süreklidir.*

Bu itirazı nakleden Curcânî'ye göre, bu aynı itiraz geri kalan üç kategori içinde gerçekleşen hareketler için de geçerlidir ve bu güçlükten ancak şöyle denerek kurtulunması mümkündür: Bu hareket eden şeyin, kendisinde hareket ettiği mesafenin başlangıcı ile bitimi arasında bir tek devamlı (müstamir) yeri vardır; bu onun bu başlangıç ve bitiş arasında "mutavassıt" olmasıdır. Ancak bu yer, istikrarlı değildir; tersine onun bu mesafenin sınırlarına nisbeti değişmekte ve bu sınırların çoklaşması ile çoklaşmaktadır ve nasıl ki bu mesafenin içindeki sınırlar farazî olarak çok iseler, aynı şekilde bu yerler de farazî olarak çokturlar. Nasıl ki bu mesafe içinde aralarında hiçbir şekilde bir mesafenin olması söz konusu olmayan iki birbirine bitişik sınırın farz edilmesi mümkün değilse, aynı şekilde bu devamlı yer içinde de birbirleri ile sürekli olan iki yerin varlığının farzedilmesi mümkün değildir; tersine nasıl ki bir doğru üzerinde farzedilen iki nokta arasında başka bir noktanın varlığının farzedilmesi mümkünse, aynı şekilde bu devamlı yer içinde farzedilen her iki yerin arasında başka bir yerin farzedilmesi mümkündür.

*Curcani'ye göre böyle bir "devamlı, akıcı yer" anlayışı kabul edildiğinde yukarda söz konusu edilen güçlük ortadan kalkar; yani bu durumda ne o anların birbirlerine bitişik olmaları, ne hareketin inkıta'ya uğraması, ne de sükûnette olması mahzurları gerekmez (bkz: "**Şarh al-Mavakıf**", s.326-331).*

İşte Kemâl Paşa-zâde burada bu "devamlı akıcı yer" anlayışına işaret etmekte ve bu akıcı yer anlayışı kabul edildiği takdirde, Aristotales'in "tavassut" anlamındaki hareketi ileri sürmesinin bir anlamı kalmayacağını söylemek istemektedir. Çünkü ona göre bu "mutavassıt" durumda olanın "akıcı yer" olduğu söylendiğinde, ondan başka bu "tavassut"un kaynağı olacak "hususî bir sıfat"ın kabulüne ihtiyaç duyulmaz.

Dedi: ...şu anlamda ki akıl, bu uzam (dış âlemde var olduğunda)...

Diyorum: Bunun anlamı, bu muhayyel, uzamsal şeyin kararsız olması demek değildir: Bu uzamsal şey dışarda var olduğunda ve parçaları olduğu farzedildiğinde, bu parçaların birlikte bulunmayacağı demektir. Aklın bu söz konusu şeyi söylemesine gelince, o, kavrayış sahibi kişilere gizli olmadığı üzere, bu sözün mefhumu dışında bir şeydir.

Dedi: ...birinci anlamdaki hareketin, dış âlemde mevcut olduğu apaçık bir şeydir...

Diyorum: (Hoca-zâde) bu "apaçık bir şeydir" sözünde haklı değil; çünkü bunu ispat eden, ancak bir burhanla ispat edebilir. Olsa olsa bu burhanın büyük öncülünde zorunluluk olduğu iddia edilebilir. Curcânî bunu "Şarh al-Mavâkıf"ta şöyle izah etmiştir:"..kat etmek anlamındaki hareketin ve onun miktarı olan zamanın dış âlemde var olmadıklarını, ancak zihinde tasavvur edildiklerini daha önce gördün. Ancak o ikisinin zihinde tasavvur edilmelerinin mevcut olmayan bir şeyden doğamıyacakları zorunludur; tersine bu tasavvur, dışarda var olan iki şeyden ileri gelecektir. Çünkü biz biliyoruz ki bu zihinde tasavvur edilen şey, dış âlemde varlığı kabul edildiği ve parçaları olduğu farzedildiğinde, bu parçaların birbirleriyle birleşmeleri imkânsız olacağı bir tarzdadır. Ve yine biliyoruz ki zihindeki bu uzam ancak dış âlemde devamlı, fakat kararsız bir şey mevcut olduğunda söz konusu olabilir..." (buraya kadar sözü).

Curcânî'nin yukarıdaki "...doğamıyacağı zorunludur.." sözündeki "zorun'luluk"tan kastı, yazarın zannettiği gibi "apaçıklık" değil, "lüzûm"dur, bu lüzûma onu, "...çünkü biz biliyoruz ki..." sözü ile başlayan akıl yürütmesi götürmüştür.

Dedi:...ve parçaları olduğu farzedildiğinde.

Diyorum: Burada, bu uzamsal şeyin dış âlemde var olduğu farzedildiğinde bilfiil parçaları olamıyacağının bir itirafı göze çarpmak-

tadır; çünkü aksi takdirde, bu parçaların dış âlemde "farzedilme"lerine ihtiyaç yoktur. Bundan, yukarıda tedrici olarak meydana gelişin reddedilmesinde ileri sürülen şeyin dayanağının zayıf olduğu hakkındaki iddiamızın doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Onu hatırla.

Dedi: ...ancak dış âlemde... bir şey mevcut olduğunda...

Diyorum: Biri şöyle diyebilir: "Bunu kabul ediyoruz. Ancak bu, delilinizin tam olması için yeterli değildir; çünkü bu dışarıda var olan, devamlılığı, fakat kararsızlığından ötürü zihinde hayâlî, uzamsal bir şeyin meydana geldiği tasavvur edilen şeyin "akıcı yer" olması muhtemeldir. Bu durumda "tavassut" anlamında hareket sabit olmaz. Çünkü, o daha evvelce gösterdiğimiz üzere "akıcı yer"den başka bir şeydir[59].

Filozofların âlemin ezelî olduğu hakkındaki ikinci delillerine bazen şöyle cevap verilir: Zamanın var olduğunu kabul etsek dahi zamanın, zamanda varlığa geldiğinde, yokluğunun varlığına zamansal bir öncelikle önce geleceği iddiasını kabul etmiyoruz. **Ve "onun, yokluğunun varlığına önce gelişi, kendisinde önce gelenin sonra gelenle birleşmediği bir önce geliştir." görüşünü reddediyoruz. Zamanın parçalarının birbirlerine, kendisinde önce gelenin sonra gelenle birleşmediği bir öncelikle önce geldiğini, bununla beraber bu önce gelişin zamansal bir önce geliş olmadığını (çünkü aksi takdirde zamanın, zamanı olması gerekir) görmüyor musun?"**

Filozoflar bu cevaptan şöyle kurtulmaya çalışırlar: Onlara göre **beş türlü önce geliş vardır.** Bunlar "nedensellik" "tabiat", "şeref", "rütbe" ve "zaman" bakımından önce gelişlerdir. Sonra gelenin varlığının önce gelene bağlı olduğu, dolayısı ile **önce gelenin sonra gelenin varlığında müessir olduğu durumda.** "nedensellik" bakımından bir önce geliş söz konusudur. Böyle olmadığı takdirde "taibat" bakımından bir önce geliş söz konusudur. **Sonra gelenin varlığının, önce gelenin varlığına tâbi olmadığı durumda önce gelenin, sonra gelenden mükemmellik bakımından** önce gelişine "şeref" bakımından önce geliş denir; böyle olmadığı, önce gelenin belli bir başlangıç bakımından önce gelmesi söz konusu olduğunda bu, "rütbe"ce bir önce geliştir. Nihayet böyle de olmadığı zaman, önce gelenin sonra gelene "zaman" bakımından bir önce gelişi ortaya çıkar.

Zamanın yokluğunun varlığına önce gelişi, ne "nedensellik", ne "tabiat" bakımından bir önce geliş değildir. (Çünkü zamanın varlığı, yokluğuna tâbi değildir), "şeref" bakımından bir önce geliş de değildir (çünkü yoklukta bir mükemmellik yoktur), "rütbe" bakımından bir önce geliş değildir (çünkü zamanın yokluğunun varlığına önce gelişi, belli bir başlangıca nazaran bir önce geliş değildir). O halde bu, "zaman" bakımından bir önce geliştir. Zamanın parçalarının birbirlerine önce gelişlerine gelince, bu da zamansal bir önce geliştir; ancak bu, önce gelen ve sonra gelene zait olan bir zamanla önce geliş değildir; çünkü önce geliş ve sonra geliş, zamanın birinci derecede, özüne ait ârızlarındandır. Şu halde önce ve sonra geliş, zamanın parçalarına özleri gereği, **zamanın parçalarından başkaları için ise bu parçalarda meydana gelmelerinden ötürü** ârız olurlar. Bundan ötürü zamanın parçalarının birbirlerine zamansal bir önce gelişle önce gelmelerinden, zamanın başka bir zamanı olması gerekmez.

Buna karşılık kelâmcılar bu "hasr"ı ve onu göstermek için ileri sürülen şeyleri kabul etmezler; onun, son kısmı açık olduğu için[60] aklî bir hasr olmadığını söylerler. Çünkü onlara göre, önceliğin "tâbii olma", "mükemmellik", "başlangıç" bakımlarından olmamasından, "zaman" bakımından olması gerekmez. Çünkü

---

(59) Bir yukarki nota bkz.

(60) Yani bu "hasr" akılla değil, tecrübe ile, endüksiyonla elde edilmiş olan bir hasrdır. Bundan dolayı bu söz konusu beş çeşit öncelikten başka bir çeşit, yani bir altıncı, bir yedinci çeşit önceliğin olması mümkündür.

onun başka bir bakımdan olması ve zamanın yokluğunun varlığından bu bakımdan önce gelmesi caizdir. (Zamanın parçalarının birbirlerinden önce gelmelerine gelince), bunun (zamansal bakımdan olması), yukarda (kelâmcıların filozoflara verdikleri ikinci cevapta) bu cevabın dayanağı olarak zikredilmişti. Bundan dolayı onun zamansal bir öncelik olmasında bir zarar yoktur. Çünkü bu dayanağın reddedilmesi, ona dayanarak verilen bu cevabın ortadan kalkmasını gerektirir. **Bundan ötürü biz yine birinci cevaba döneceğiz(61).**

Dedi: ...Ve "onun yokluğunun varlığına önce gelişi..." görüşünü reddediyoruz...

Diyorum: Yazarın (birinci) öncülü reddetmek istemesi doğru değildir; çünkü bütün akıl sahibi kişiler, bunun böyle olduğunda ittifak halindedirler. Ancak buradaki ikinci öncül reddedilebilir; bundan ötürü doğrusu şöyle demesiydi: "..Zamanın yokluğunun varlığına önce gelişinin, kendisinde önce gelenin sonra gelenle birleşmediği bir önce geliş olduğunu kabul ediyoruz. Ancak her böyle önce gelişin zamansal bir önce geliş olduğunu kabul etmiyoruz".

Dedi:... Zamanın parçalarının birbirlerine....görmüyor musun?...

Diyorum: Eğer "bu söz, filozofların bu görüşlerini nakz etmek için uygundur ve bu nakz etme yazarın reddedişinden daha kuvvetlidir. Neden yazar bu sözü bir nakz olarak değil de, reddedişini

(61) Hoca-zâde'nin burada demek istediği şudur: Kelâmcılar, aslında zamanın varlığını kabul etmezler. Onlara göre "zaman, olaylardan ötürü varlığı farzedilen ve kendisinden ötürü zamanda varlığa gelenin, varlığından önce yokluğunun geldiği ***muhayyel*** *bir şeydir; zaman, mevcut bir şey değildir" (bkz: burada daha önce s.135). Şu halde "hakiki" olarak kelâmcıların bu konudaki kanaatleri budur. Ancak onların filozofları bu konuda ilzâm edebilmek için veya filozofların bu konudaki görüşlerini reddedebilmek için benimsedikleri, ileri sürdükleri "cedelî" bir cevapları da vardır ki o da işte bu cevaptır: Yani zamanın parçalarının birbirlerine göre olan önceliklerinin zamansal bir öncelik olduğu kabul edildiğinde -ki filozoflar bunu kabul etmek zorunda kalacaklardır- zamanın zamanı olması ve böylece zamanların sonsuzu kadar teselsül etmesinin gerekeceği cevabıdır. Ancak dediğimiz gibi, kelâmcıların asıl kanaatleri bu değildir. Zamanın muhayyel, mevhum, olaylardan ötürü varlığı farzedilen, gerçek bir varlığı olmayan bir şey olduğu, yani birinci cevaptır.*

temellendirme olarak ileri sürmektedir?" dersen, derim ki: "Bunun nedeni, yazarın daha sonra zikredeceği" "...zamanın parçalarının birbirlerinden önce gelmelerine gelince, bunun (zamansal bakımdan olması), yukarıda (kelâmcıların filozoflara verdikleri ikinci cevapta), bu cevabın dayanağı olarak zikredilmişti..." sözünden açığa çıkmaktadır. Bunun üzerinde düşün(62).

Dedi:... Beş türlü önce geliş vardır.

Diyorum: Bu görüş, şöyle reddedilir: "Eğer bununla, akıl bakımından beş türlü önce geliş olabileceği kastediliyorsa, bu doğru değildir; çünkü filozoflar önce gelişin bu söz konusu beş cinse inhisar ettirilmesinin endüksiyonla elde edilmiş olduğunu açık olarak belirtirler. Eğer bununla, endüksiyonla elde edilmiş bir "hasr" veya onu da içine alan "mutlak bir hasr" kastediliyorsa, bunun bir şey ifade etmeyeceği açıktır."

Dedi:...Önce gelenin sonra gelenin varlığında müessir olduğu durumda...

Diyorum: Buna göre, failin önceliğinin, ister bu fail "icâb"la fail olsun, isterse başka bir tarzda fail olsun, mutlak olarak "nedensellik" bakımından bir önce geliş olması gerekir. Oysa filozofların kitaplarında "nedensellik" bakımından önce gelişin, "icâbla fail olan müessir"e mahsus olduğu, eksik nedenin önceliğinin ise, fail olsa dahi "tabiat" bakımından bir önce geliş olduğu açıklanmıştır. O halde doğrusu filozofların dediği gibi "...Önce gelenin sonra gelenin varlığında icâbla müessir olduğu durumda.." demesiydi.

Dedi:... (Sonra gelenin varlığının önce gelenin varlığına) tâbi olmadığı durumda, önce gelenin (sonra gelenden) "mükemmellik" bakımından...

(62) Hoca-zâde bu sözü bir nakz olarak ileri sürmemiştir; çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi, filozoflara karşı kelâmcıların ikinci, yani cedelî cevaplarının bir dayanağı olarak onu almıştır. İmdi bu cevabın doğru, geçerli olması için, bu dayanağın kabul edilmesi şarttır.

Diyorum: Burada duralım: Çünkü o zaman "şeref" bakımından önce gelmenin, "nedenşellik" bakımından önce gelme ile birleşmemesi gerekir. Oysa hiç kimse bunu iddia etmez. Filozoflar, Tanrı'nın âlemin nedeni olduğunu, bununla beraber ondan "şeref" bakımından da önce geldiğini söylerler.

Dedi:...Zamanın parçalarından başkaları için ise bu parçalarda meydana gelmelerinden ötürü...

Diyorum: Bu sözde bulunan yanlışlıkla ilgili görüşümüz daha önce geçti. Çünkü bu söz "ilk hareket"le nakz edilme durumundadır. Onu hatırla[63].

Dedi:...(Buna karşılık kelâmcılar) bu "hasr"ı ...kabul etmezler...

Diyorum: Evet, bu hasrın yanlış olduğunu iddia ederler ve bu beş çeşit önce gelişten başka bir önce gelişin varlığını ispat etmeye çalışırlar. Buna "özü gereği önce geliş" derler. Ve âlemin yokluğunun varlığına önce gelişinin bu çeşit bir önce geliş olduğunu söylerler.

Dedi:...Bundan ötürü biz yine birinci cevaba döneceğiz...

Diyorum: Yani kelâmcıların birinci cevabına. Çünkü bu birinci cevap tahkikidir ve kelâmcıların görüşlerine uygundur. İkinci cevap ise cedelîdir ve onların görüşlerine uygun değildir[64]. Çünkü kelâmcılar, zamanın varlığını kabul etmezler; tersine onlara göre, zaman muhayyel bir şeydir.

İmâm Gazali, filozofların bu ikinci delillerini anlatırken şöyle dedi: Tanrı'nın âlemden önce geldiğini, âlemin Tanrı'dan sonra geldiğini ileri süren bir kişi, bununla, O'nun "zaman" bakımından değil, "tabiat" veya "nedensellik" bakımından bir öncelikle "öz" (zât) bakımından önce geldiğini kastediyorsa, bu durumda, her ikisinin de ezelî veya zamanda varlığa gelmiş olması lâzımdır. Buna göre onlardan birinin ezelî, diğerinin zamanda varlığa gelmiş olması imkânsızdır. Çünkü hangi bakımdan önce gelirse gelsin, önce gelen bir şey, zaman bakımından önce gelmiyorsa, sonra gelenle varlıkta birleşik olur. Ve bundan dolayı bu durumda, onların her ikisi de ya ezelî veya zamanda varlığa gelmiş olacaklardır: Eğer o kişi, Tanrı'nın âlemden önce geldiği iddiası ile, O'nun âlemden zaman bakımından önce geldiğini kastediyorsa, âlemden önce, âlemin henüz içinde mevcut olmadığı bir zamanın var olması gerekir. Bu ise çelişkidir.

Gazali'nin bu zikrettiğinin cevabı şudur: Onunla kastedilen, Tanrı'nın âlemden zaman bakımından değil, öz bakımından önce gelişidir. Bu durumda ikisinin de ezelî veya varlığa gelmiş olması, ancak, Tanrı'nın âlemden önce gelmeyişi zamanla olmuş olsaydı, yani zamanda onunla birleşmiş olsaydı, söz konusu olurdu. Oysa durum böyle değildir. Tanrı âlemden zamanla değil, zamansızlıkla önce gelir. **Eğer "her ikisi de ezelî veya zamanda varlığa gelmiş olmayıp, Tanrı ezelî, âlem zamanda varlığa gelmiş olduğunda, Tanrı'nın varlığının âlemin varlığından, kendisinde önce gelenin sonra gelenle birleşmediği bir önce gelişle önce gelmesi gerekir. Her böyle olan önce geliş ise, zaman bakımından bir önce geliştir." dersen**, deriz ki: "Bunu kabul etmiyoruz. Bu, ancak, önce gelenin varlığı zamanla bir arada olmuş olsaydı söz konusu olurdu. Çünkü biz Tanrı'nın âlemden zaman bakımından önce geldiğini kabul ederiz; ama bu, zikredilen çelişki gerekecek tarzda gerçekten mevcut bir zamanla değil, farzedilen, muhayyel bir zamanla önce geliştir. Bundan ötürü o zikredilen çelişki gerekmez."

Gazali'nin kendisi ise bu zikrettiği delili şöyle cevaplamıştır: "Zaman, yaratılmış, zamanda varlığa gelmiş bir şeydir. Ve zamandan önce asla bir zaman yoktur. Tanrı'nın âlemden önce gelmesi demek şu demektir: "Tanrı vardı, âlem yoktu"; "Tanrı vardı, âlem de birlikte vardı". **"Tanrı vardı, âlem yoktu" sözünün anlamı,** sadece, Tanrı'nın varlığı ve âlemin yokluğudur. "Tanrı vardı, âlem de birlikte vardı" sözünün anlamı ise, sadece bu iki şeyin varlığıdır. Do-

(63) Bkz: burada s.143

(64) Bkz: yukarıda 61 numaralı not

layısı ile bundan, üçüncü bir şeyin varlığına geçmemiz lâzım gelmez. Eğer muhayyilemiz böyle bir üçüncü şeyin varlığını farzetmekten kendini alamıyorsa, **onun yanlışlıklarına iltifat etmemiz gerekir.**

Eğer "âlemin gelecekte ortadan kalkacağını farzedersek, Tanrı'nın varlığı ve âlemin yokluğu durumu yeniden ortaya çıkmış olur. İmdi bu bakımdan "Tanrı vardı, âlem yoktu" diyemeyiz, "Tanrı var olacak, âlem var olmayacaktır" dememiz doğru olacaktır. Bu durum, o iki cümle arasında bir fark olduğuna işaret etmektedir. Şu halde "vardı" kelimesindeki "dı" işareti, ancak geçmiş hakkında söylenebilmektedir. Demek ki burada üçüncü bir mefhum vardır ki bu da "geçmiş"tir. **Geçmiş kendisi bakımından zaman, başkası ile harekettir.** Çünkü hareket, zamanın geçişi ile geçer. Şu halde, zamandan önce âlemin varlığa gelişi ile ortadan kalkan bir zaman vardır." dersen, deriz ki: "Bu iki cümlede de asıl olan, bir şeyin varlığı diğerinin yokluğudur. **Bu iki cümlenin kendisi vasıtasıyla birbirlerinden ayrıldıkları üçüncü şey,** bize kıyasla gerekli olan bir nisbettir. Çünkü âlemin gelecekte ortadan kalktığını, sonra yeniden ikinci defa olarak varlığa geldiğini farzedelim: Bu durumda, ister âlemin birinci varlığını, ister ikinci varlığını kastetmiş olalım, "Tanrı vardı, âlem yoktu" diyebiliriz. Sonra zamanın bize kıyasla bir nisbet olduğunun bir diğer örneği, "gelecek"in, "geçmiş" olması ve geçmiş sıfatı ile tavsif edilmesidir. **Bütün bunlar muhayyilenin,** öncesi olmayan bir başlangıcı kavramaktan âciz olmasından ve bu önceyi var olan bir şey olarak almasından ileri geliyor. Bu muhayyilenin âlemi, ötesinde dolu veya boş bir şey olmaksızın tasavvur edememesi gibidir"

Gazali'nin bu sözleri üzerinde biraz durmamız gerekli: Çünkü o iki cümlenin, kendisi vasıtasıyla birbirlerinden ayrıldıkları nisbet, "geçmiş" ve "gelecek"ten başka bir şey değildir. Çünkü burada o iki cümlenin kendisi vasıtasıyla birbirlerinden ayrıldıkları başka bir nisbet söz konusu değildir. İmdi bu iki şey, zamanın özsel vasıflarıdır. Başka şeylerin onlarla vasıflanması, zamanın aracılığı iledir. Şu halde zamandan önce, âlemin varlığa gelişi ile ortadan kalkan bir zaman vardır. Dolayısı ile söz konusu itiraz aynı şekilde geri döner.

Eğer "bu zaman gerçekte olmayan, muhayyel bir şeydir; dolayısı ile Tanrı'nın âlemden bu muhayyel zamanla önce gelişi, söz konusu mahzuru gerektirmez" dersen derim ki: **"O zaman bu, uzun uzun anlatılanlara yani "Tanrı vardı, âlem yoktu" sözü, ancak bir şeyin var olduğuna, diğer bir şeyin var olmadığına işaret eder" sözlerine ihtiyaç yoktur.** Bunun üzerinde düşün.

Dedi: ...Eğer "her ikisi de ezelî veya zamanda varlığa gelmiş olmayıp..." dersen...

Diyorum: Bundan, bu ikinci delilin söz konusu anlatımında faydasız bir uzatma, açık bir tekrarlama olduğu ortaya çıkıyor. Çünkü şöyle demesi yeterdi: "...Tanrı ezelî, âlem zamanda varlığa gelmiş olsaydı Tanrı'nın varlığının âlemin varlığından önce gelişi, kendisinde önce gelenin sonra gelenle birleşmediği bir önce geliş olurdu. Böyle olan her önce geliş, zamansal bir önce geliştir. Şu halde zamanın varlığından önce, içinde henüz âlemin mevcut olmadığı bir zamanın olması gerekir. Bu ise çelişkidir."

Dedi: ..."Tanrı vardı, âlem yoktu" sözünün anlamı...

Diyorum: İmâm Râzi bu sözü "Al-Matalib al-Aliyya"de şöyle reddetmiştir: "..."vardı" sözümüzden anlaşılan, ya sadece Tanrı'nın varlığı, âlemin yokluğudur; veya özel bir şart ve durumla bu iki şeydir. Birinci ihtimal yanlıştır; çünkü "Tanrı var olacak, âlem var olmayacaktır" sözümüzden anlaşılan, Tanrı'nın var olacağı, âlemin var olmayacağıdır. Ama bundan "Tanrı vardı, âlem var değildi" sözümüzden anlaşılan şey anlaşılmaz. O halde "Tanrı vardı, âlem yoktu" sözümüzde, Tanrı'nın varlığı ve âlemin yokluğuna özel bir şart ve durumla işaret edilmektedir. Bu şart ve durumun ezelden ebede kadar devam eden bir şey olduğunda şüphe yoktur. İşte zamanın anlamı da bundan başka bir şey değildir".

Dedi: ...Onun yanlışlıklarına iltifat etmememiz gerekir...

Diyorum: Bu, muhayyilenin yanlışlıkları cinsinden bir şey de-

ğildir; tersine, apaçık olarak akılda ispat edilen şeylerdendir. İmâm Râzî "Al-Matâlib al-Aliyya" de şöyle der: "..eğer "bu, mücerret laflarla oynamaktan başka bir şey değildir" denirse, biz deriz ki: "Hayır, mesele öyle değildir; tersine bu, aklın (âlemin) varlığa gelmesini bir zamana, daha önceki yokluğunu ise başka bir zamana bağlamaktan geri kalamıyacağına dair bir işarettir. Yani akıl, bu konuda makul bir duruma ancak böylece işaret edebilir, bir şey söyleyebilir. Şu halde bu, zamanın devamlı olduğunu ve ezelden ebede kadar var olduğunu kabul etmenin aklın apaçık hükümlerinden biri olduğuna işaret etmektedir".

Dedi: ...Geçmiş... başkası ile harekettir...

Diyorum: Burada bu sözün, kendisinden müstağni olunacak bir durumda olması bir yana, tartışma mahallinde olduğu da gözünde kaçmıyor. Çünkü henüz "başkası ile geçmiş"in, hareketten başka bir şey olmadığı ispat edilmemiştir.

Dedi: ...(Bu iki cümlenin) kendisi vasıtasıyla birbirlerinden ayrıldıkları üçüncü şey...

Diyorum: Gazali'nin bu, iki cümlenin anlamları arasında kendisinden ötürü farklılığın meydana geldiği şeyin izafî bir şey olduğu ve kendisine izafe edildiği şeyin değişmesi ile değiştiği iddiasının, o ileri sürülen itirazı reddetmekte bir faydası yoktur. Çünkü bu itiraz için, bu nisbetin, ister izafî, ister hakikî olsun, tahakkuku yeterlidir. Çünkü o zaman, zamandan evvel bir zamanın varlığı sabit olmuş olur. Bu nisbetin, izafe edildiği şeyin değişmesi ile değişen izafî bir şey olmasının bu itiraza bir zararı yoktur. Bu, en küçük bir temyiz yetisi olan için dahi açık bir şeydir. Nitekim (Hoca-zâde de) bunun farkına varmış, daha sonra zikrettiği "...dolayısı ile söz konusu itiraz aynı şekilde geri döner..." sözüyle buna işaret etmiştir. Ancak o başka bir yola girmiştir. Bizim zikrettiğimiz ondan daha açıktır. Bunun üzerinde düşün.

Dedi: ...Bütün bunlar muhayyilenin...

Diyorum: Daha önce gösterdiğimiz üzere, mesele bu şahsın iddia ettiği gibi değildir.

Dedi: ...O zaman bu (uzun uzun) anlatılanlara.. ihtiyaç yoktur...

Diyorum: Doğrusu "...o zaman bu, (filozofların zamanın varlığı ile ilgili delillerine verilen) cevabın bir yüzünü diğerine irca etmek demektir ki bu doğru değildir.." demesidir. Ancak biri şöyle diyebilir: "Bu iki cevap arasında farklılık mevcut olduğu için, bu söz konusu "ihtiyaç" mevcuttur; çünkü bu iki cevaptan birinin özeti, zamanın muhayyel bir şey olduğu, diğerinin özeti, zamanın mevcut, ama zamanda varlığa gelmiş bir şey olduğudur. Ancak "vardı" mefhumunda nazar-ı itibare alınan, muhayyel bir şeydir. Bundan ötürü âlemin ezelî olması gerekmez. Şu halde burada ne bir "düzeltme" ne de söz konusu cevabın iki yüzünden birini diğerine irca etmek söz konusu değildir. "Bunun üzerine düşün. Belki yazar da"... Bunun üzerinde düşün." sözleri ile buna işaret etti.

Gazali sonra şöyle dedi: "Filozofların âlemin ezelî olduğuna dair ikinci bir delilleri vardır. O da şudur: Zaman, zamanda varlığa gelmiş olsaydı, âlemin yaratılmasından önce, **biri âlemin yaratıldığı ana kadar yüz, diğer iki yüz** devir yapacak, süratleri birbirine eşit iki hareketin varlığı mümkün olurdu. **Çünkü özellikleri bu zikrettiklerimiz olan bu iki hareketin âlemin varlığa gelişinden önce varlıkları imkânsız olmuş olsaydı,** bu ya onların özlerinden ötürü veya Tanrı'nın onları yaratmaktan âciz olmasından ötürü olurdu. Birinci ihtimal imkânsızdır; çünkü onlar, âlemin yaratılmasından önce mümkündürler, yoksa âlemin özü gereği imkânsız olmaktan, özü gereği mümkün olmaya geçmesi gerekir. İkinci ihtimal de imkânsızdır; çünkü Tanrı, âlemi yaratmadan önce onları yaratabilirdi. Yoksa Tanrı'nın kudretsizlikten kudrete geçmesi gerekir. Şu halde bu her iki ihtimal de imkânsızdır. İmdi bu iki hareketin birlikte başlamaları da mümkün değildir. Çünkü devir sayıları farklı, süratleri birbirine eşit iki hareketin aynı zamanda başlayıp, aynı zamanda sona ermeleri imkânsızdır. Yoksa fazla olanın eksik olması gerekir. **Böylece âlemin yaratılmasından önce, birinde**

ancak yüz devirlik, diğerinde ancak iki yüz devirlik bir hareket meydana gelebilecek olan iki uzamın (imtidat) hasıl olması söz konusu olur. Bu birbirinden azlık, çokluk bakımından farklı iki uzamın, zamandan başka bir gerçeklikleri yoktur. Bu durumda zamandan önce bir zamanın varlığı gerekir. Bu ise saçmadır. Böylece zamanın ezeli olduğu ortaya çıkar. Zaman, hareketin miktarıdır. Hareket ise cisimle kaim olan bir sıfattır. Böylece âlemin ezeliliği ortaya çıkar."

Sonra Gazâlî buna şöyle itiraz etti: "Bütün bunlar muhayyilenin eseridir. Ve bunu reddetmenin en uygun yolu zamanı, mekânla karşılaştırmaktır. Biz şöyle diyoruz: Acaba Tanrı âlemin en dış küresini, dış yüzeyinde, yaratmış olduğundan bir dirsek büyük yaratabilirmiydi? Buna hayır denirse, bu Tanrı'nın kudretsizliğini içerir; evet denirse devam ederiz: Peki iki dirsek, üç dirsek **(ve böylece sonsuza kadar gideriz)** büyük yaratabilir miydi? Bundan, âlemin dışında bir miktar, bir niceliği olan bir uzamın (bu'd) olduğu ortaya çıkar. Çünkü iki dirsek büyük olan, bir dirsek büyük olanın kapladığı yeri kaplamaz. Şu halde bu görüşe göre, âlemin dışında bir nicelik vardır. Nicelik, niceliğe sahip olacak bir şey gerektirir. Bu ya cisimdir veya boşluktur. Şu halde âlemin dışında ya doluluk, ya boşluk vardır."

Sonra yine bu akıl yürütmeyi tersine çevirerek şöyle diyebiliriz: Tanrı âlem küresini yaratmış olduğundan, bir dirsek, iki dirsek küçük yaratabilir miydi? Ve bu iki faraziyede doluluktan çıkarılan şeylerde bir farklılık var mıdır? Çünkü doluluktan çıkarılan iki dirseklik şey, ondan çıkarılan bir dirseklik şeyden daha büyüktür. Bu durumda boşluk, ölçülebilen (mukadder) bir şey olmuş olur. Oysa boşluk bir şey değildir, nasıl ölçülebilir? Bizim âlemin varlığından önce gelen imkânlarla ilgili itirazınıza cevabımız, sizin âlemin ötesinde farzedilen imkânlarla ilgili itirazımıza verdiğiniz cevabınızın aynıdır.

Eğer "biz, mümkün olmayan bir şeyin, yapılabilir (makdûr) olduğunu iddia etmiyoruz. Âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olması mümkün değildir, dolayısı ile yapılabilir değildir" dersen, derim ki: "Bu görüş, üç bakımdan yanlıştır. Bir defa bu akla

karşı çıkmaktır (mükabara). Çünkü aklın âlemi olduğundan bir dirsek daha büyük veya daha küçük farzetmesi, siyahla beyazın, varlıkla yokluğun bir olduğunu farzetmesi gibi değildir. İmkânsız olan, bir şeyi hem tasdik etmek, hem reddetmektir. Ve bütün imkânsızlıklar buna indirgenir. Aklın, âlemi olduğundan daha büyük veya daha küçük farzetmesinin imkânsız olduğu iddiası yanlıştır, "tahakküm"dür.

Sonra ikinci olarak, âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olması imkânsız olursa, âlemin varlığı, olduğu gibi olması bakımından, mümkün olmaz, zorunlu olur. Zorunlu olan ise bir nedene muhtaç değildir. Bu, materyalistlerin (dahriyyûn) âlemin bir nedeni olmadığı hakkındaki görüşleridir, sizin görüşünüz değildir.

Nihayet üçüncü olarak, bu yanlış görüşe yine yanlış bir görüşle mukabele edilebilir ve denebilir ki: **"Âlemin varlığı, varlığından önce mümkün olmasaydı,** varlık, bir fazlalık veya eksiklik olmaksızın, imkânla birleşmiş olsaydı... [65]. "Ama o zaman, Tanrı'nın kudretsizlikten kudrete geçmesi gerekirdi" dersen, derim ki: "Hayır, çünkü o zaman varlık, mümkün olmadığı için yapılabir değildir. Mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin, getirilmesinin imkânsız olması, Tanrı'nın güçsüzlüğüne işaret etmez". **Eğer "nasıl oldu da âlem önce imkânsızken sonra mümkün oldu?" dersen,** "âlemin bir durumda imkânsız, başka bir durumda mümkün olması imkânsız değildir" derim. "Ama sözkonusu durumlar birbirlerine eşittirler" dersen, söz konusu nicelikler de birbirlerine eşittirler,

*(65) Hoca-zâde'nin "**Tehafüt**"ünü çevirimizde kendisine dayandığımız Kahire baskısında, bu cümle aynen böyle, yani karşılığı (ceza) mevcut olmaksızın eksik bitmektedir. İlerde görüleceği üzere, Kemâl Paşa-zâde de bu duruma dikkati çekmektedir; yani onun da gördüğü nüshalarda bu cümle böyle eksik bir durumda imiş. Aslında Gazali'nin böyle bir durumu söz konusu değildir, yani o burada şöyle demektedir: "Nihayet üçüncü olarak... diyebiliriz ki: âlemin varlığı, varlığa gelişinden önce mümkün değildi. Çünkü imkân, sizin görüşünüze göre, varlıkla bir düşer (coextensive), ondan ne fazla, ne de eksiktir..." (Aver, **Tahaf.**I, s. 54.) Şu halde aslında Hoca-zâde'nin burada bu cümleyi kendisi ile başlattığı "olsaydı" (lav) partikülü fazladır, yanlış olarak konmuştur; her halde gerçekte bu cümlede bu partikül mevcut değildi. Fakat biz Kemâl Paşa-zâde'nin bununla ilgili haşiyesini anlaşılabilir kılmak için onu böyle olduğu gibi çevirdik (bkz: burada s. 139).*

nasıl olup da bir nicelik mümkün olmakta, ondan bir dirsek daha büyüğü veya daha küçüğü imkânsız olmaktadır?" derim.

Ve Gazali şöyle bitirdi: "Burada "imkânlar"la ilgili olarak filozofların iddialarının bir anlamı yoktur. Doğru cevap Tanrı'nın kadir olduğu, ezelî olduğu, isterse ezelî olarak fiilde bulunmasının mümkün olduğudur. Burada zamanın varlığını gerektiren bir şey söz konusu değildir. Ancak muhayyile, zamanın varlığını farzetmekten kaçınamaz.

Dedi:... (Biri) âlemin yaratıldığı ana kadar (yüz, diğeri iki yüz...)

Diyorum: Yazarın bu iki hareketin aynı anda sona ermelerini farzedip, başlangıç bakımından birbirlerinden farklı olmalarını neden farzetmediğini bilmek isterdim. Çünkü bunu farzetseydi, onların birlikte harekete başlamalarının mümkün olmadığını (açıklamak zahmetinden) kurtulurdu. Çünkü daha sonra zikredeceği delil, onların başlangıç bakımından da farklı oldukları kaydını nazar-ı itibare almamıza müsaade etmektedir[66].

Dedi: ...Çünkü bu iki hareketin... varlıkları imkânsız olmuş olsaydı...

Diyorum: Bu delil özet olarak ve geniş olarak nakz edilebilir. Önce birinciyi görelim: Biz diyoruz ki bu delil tam olmuş olsaydı, zamanda varlığa gelen (bir) şeyin, zamanda varlığa gelmesinin şartı tahakkuk etmeden önce "mümkün" olması lâzım gelirdi. Bu sonuç imkânsızdır. Çünkü kendisine bağlı olunan bir şey mevcut olmaksızın, ona bağlı olan bir şeyin mevcut olması mümkün değildir.

(66) Kemâl Paşa-zâde şunu demek istemektedir: Alemin yaratılmasından önce varlığı farzedilen söz konusu iki hareketin, başlangıçları bakımından birbirlerinden farklı olduğunu başta kabul edelim ve bunun farklı imkânlar gerektirdiğine geçelim; bu iki hareketin bitişlerinde müşterek olduklarını kabul edip, başlangıçlarında birbirlerinden farklı olmaları gerektiğini ispat etmeye çalışmakta ne zorunluluk vardır? Çünkü bu faraziye, o iki hareketin başlangıçları bakımından farklı oldukları kaydını da nazar-ı itibare almamıza müsaade etmektedir; o halde onların başlangıçlarında farklı olduklarını başta kabul edip, bunun da farklı imkânlar gerektirdiğine geçmekte bir engel yoktur.

(İmdi bu delildeki geçişi (mülazemet)i şöyle gösterebiliriz):[67] Zamanda varlığa gelen bir şeyin, zamanda varlığa gelmesinin şartı tahakkuk etmeden yaratılması imkânsızsa, bu ya o şeyin özünden ötürüdür veya Tanrı'nın onu yaratmaktan âciz olmasından ötürüdür. Birinci ihtimal yanlıştır; çünkü bu şey, zamanda varlığa gelmesinin şartı tahakkuk ettikten sonra mümkündür. Bundan ötürü onun özü gereği imkânsızlıktan, özü gereği imkâna geçmesi lâzım gelir. İkinci ihtimal de aynı şekilde yanlıştır; çünkü Tanrı zamanda varlığa gelmesinin şartı tahakkuk ettikten sonra onu yaratmaya muktedirdir. Bundan ötürü Tanrı'nın kudretsizlikten kudrete geçmesi gerekir. Bunun ikisi de imkânsızdır).

İkinci (yani bu delilin geniş olarak nakz edilmesine gelince, bunu şöyle gösterebiliriz.: Biz, bu yukarıdaki birinci ihtimalde, bu şeyin özü gereği imkânsızlıktan, özü gereği imkâna geçmesinin lâzım geldiğini kabul etmiyoruz. Bu, ancak, bu şeyin (âlem) yaratılmasından sonra gelen "mümkün olan", onun yaratılmasından önce gelen "imkânsız olan" olmuş olsaydı lâzım gelirdi. Oysa böyle değildir. Çünkü imkânsız olan, âlemin (varlığından) önce gelen harekettir ve bunun imkânsızlığı ezelden ebede kadar onda (âlem) mevcuttur, asla ondan ayrılmaz; "mümkün olan", âlemin varlığından sonra gelen harekettir, bunun da imkânı ezeli ve ebedi olarak onda mevcuttur, asla ondan ayrılmaz. Burada yapılan yanlışlık, bu iki varlık arasındaki farkı görmemekten ileri gelmektedir[68].

"Böyle bir kaydı nazar-ı itibara almak, "imkânsızlık"ın özüne aykırıdır" denemez, çünkü biz deriz ki: "Bu, bu kayd iktiza ettiren canibinde olsaydı, lâzım gelirdi; ama iktiza edilen canibinde bunda bir aykırılık söz konusu değildir. Bununla, Tanrı'nın kudretsizlikten kudrete geçiş halini karşılaştır[69].

(67) Kemâl Paşa-zâde bir önceki değişikliği yaptıktan sonra, bu geçişi şimdi bu değişikliğe uygun olarak verecek ve sonra onun geniş olarak nakz edilmesine geçecektir.

(68) Bu görüş burada ilerde daha geniş olarak verilecek ve tartışılacaktır. Açıklaması ve değerlendirilmesi için ayrıca bkz: Cilt I, s. 90 ve sonrası.

(69) Yani "böylece âlemin yaratılmasından önce, birinde ancak yüz devirlik, diğerinde ancak iki yüz devirlik bir hareket meydana gelebilecek olan iki uzamın hasıl olması söz konusu olur" (bkz: burada s.165.) cümlesi ile ifade edilen öncüle ihtiyaç kalmayacaktır. Kemâl Paşa-zâde burada yine 66 numaralı notta temas ettiğimiz şeye imada bulunmaktadır.

Dedi: ...Böylece âlemin yaratılmasından önce (birinde ancak yüz devirlik...)

Diyorum: Bunun üzerinde bir kaç bakımdan durmamız lâzım; bir defa bu söz konusu iki uzamdan birinin, içinde ancak yüz devirlik bir hareket meydana gelecek bir durumda olmasını kabul etmiyoruz. Çünkü biz kesin olarak biliyoruz ki o yüz devirlik hareketle harekete başlama ve bitirme anında uyuşan, fakat ondan daha hızlı olan bir diğer hareket söz konusu olmuş olsaydı, zikredilen müddet içinde ondan daha çok devir yapardı. Sonra ikinci olarak bu ileri sürdüğümüz ihtimalin doğru olması durumunda, bu iki hareketin başlangıç anları bakımından birbirlerinden farklı olduklarını zikretmeye ihtiyaç olmaksızın, bu ihtimal bu delilin geçerli olmasında yeterli olur. Bu da açıktır. Nihayet, üçüncü olarak bu iki hareketin harekete başlamaları bakımından birbirlerinden farklı olduklarını belirledikten sonra bu öncüle ihtiyaç kalmaz. Çünkü başlangıcı bitiminden daha uzak olanın, diğerinden daha uzun olması zorunludur. Böylece bu iki uzam arasından azlık, çokluk bakımından bir farklılık olduğu ortaya çıkar. Bunun üzerinde düşün.

Dedi: ...Ve böylece sonsuza kadar gideriz...

Diyorum: O zaman sonsuz boyutların var olması gerekir. Bu sonuç ise, bununla ilgili yerde filozofların boyutların sonlu olmalarının zorunluluğu ile ilgili sözlerinden açığa çıktığı üzere yanlıştır. Bundan ortaya çıkıyor ki, yazarın bu sözünü tamamlamakta "...Bundan, âlemin dışında bir miktar, bir niceliği olan uzamın (bu'd) olduğu ortaya çıkar.." sözü ile zikrettiği şeye ihtiyaç yoktur. Tersine o, bu zikrettiği şeyden bambaşka bir şeydir. Bundan ötürü doğrusu şöyle demesiydi: "...Ayrıca bundan, âlemin dışında bir miktar..."

Dedi: ...Sonra ikinci olarak âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olması imkânsız olursa...

Diyorum: Bu görüş şöyle reddedilebilir: Eğer bu görüş doğru olsaydı cismin, varlığında nedensiz olabilmesi gerekirdi. Çünkü biz

deriz ki: "Cismin, mekân içinde olmaksızın var olması mümkün değildir; ancak onun bütün mekânlar içinde var olması da mümkün değildir. Şu halde onun bir mekânda var olması zorunludur. Zorunlu olan ise bir nedene ihtiyaç göstermez. O zaman cismin varlığının nedensiz olabilmesi gerekir. Bu sonuç ise herkes tarafından yanlış kabul edilir"[70].

Eğer "bu zikredilenden lâzım gelen cismin, var olduğu farzedildiğinde, bir mekânda var olmasının zorunlu olmasıdır; yoksa onun varlığının zorunlu olması değildir. İkişi arasındaki fark açıktır" dersen, derim ki: "(Filozofların) söylediklerinden de lâzım gelen, âlemin var olduğu farzedildiğinde, muayyen bir büyüklükte olmasının zorunlu olmasıdır; yoksa varlığının zorunlu olması değildir".

Dedi: ...Âlemin varlığı, varlığından önce mümkün olmasaydı...

Diyorum: Bizim gördüğümüz nüshalarda böyle; oysa "olmasaydı" (lav la) kelimesinin burada bir anlamı yoktur. Çünkü onun bir karşılığı (ceza) burada söz konusu değildir. Bazı nüshalarda ona karşılık olarak "...o zaman âlemin imkânsızlıktan imkâna geçmesi gerekirdi" sözünün zikredilmesi, düşünce sahibi kişilere gizli olmadığı üzere yanlıştır. Ayrıca yazarın "...Bir fazlalık veya eksiklik olmaksızın..." sözünde de gereksiz bir "fazlalık" vardır. Bunun üzerine düşün.

Dedi: ...Eğer "nasıl oldu da âlem, önce imkânsızken sonra mümkün oldu" dersen...

Diyorum: Bunu sormak tartışma kanununa aykırı olur. Çünkü söz konusu iddiayı ileri süren (Gazâlî)nin amacı, karşısındakinin deliline cevap vermektir. Bundan dolayı onun vazifesi, bu delili kabul etmek, bu karşı görüşün caiz olduğunu göstermektir. Ama o bu karşı görüşü açıklamak zorunda değildir, bunu ondan isteyemeyiz. Doğrusu (karşısındakinin) bu ihtimalin yanlış olduğunu göstermesidir.

---

(70) Bu görüşün açıklanması ve değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz: Cilt I. s. 90.

Gazali'nin âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasının imkânsız olduğu görüşünü reddetmek için ileri sürdüğü üç itirazın her biri üzerinde biraz durmamız gerektir. Önce birinci itirazını ele alalım: Gazali'nin, bütün imkânsızlıkların bir şeyi hem tasdik etmek, hem reddetmeye indirgenebileceği görüşünü kabul etmiyoruz. Bunu kabul etsek dahi, bu söz konusu şeyin de buna indirgenmesi mümkündür. **Çünkü filozoflar, gök kürelerinin heyûlasının** sahip olduğu büyüklükten daha büyük veya daha küçük bir büyüklüğü kabul edemiyeceğini, **dolayısı ile âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olması faraziyesinde,** gök kürelerinin maddesinin şimdi sahip olduğu büyüklükten daha büyük veya daha küçük bir büyüklüğü hem kabul etme, hem de etmeme durumunda kalacağını söylerler[71].

Gazali'nin ikinci itirazını ele alalım: Âlemin içinde bulunduğu tarzda olmasının zorunlu oluşundan, daha büyük veya daha küçük olmasının imkânsız oluşundan, kendisini meydana getirecek bir nedene muhtaç olmaması lâzım gelmez. Çünkü âlemin bu hususî büyüklükte olmasının zorunlu olması, bundan daha büyük veya daha küçük olmasının imkânsız olması demek, Tanrı tarafından varlığa getirildiğinde maddesinin ancak bu hususî büyüklüğü kabul edecek, bundan daha büyük veya daha küçük bir büyüklüğü kabul etmeyecek bir tarzda olması demektir. Bu büyüklük, onun varlığının özüne ait olan niteliklerindendir (lâzım). Bunun, âlemin kendisini varlığa getirecek bir nedene muhtaç olmaması ile alakası nedir?

Gazali'nin, üçüncü itirazını ele alalım: **Âlemin, var olmadan önce mümkün olmadığı,** imkânın, varlığa gelişi anında, varlığı ile birleştiği görüşü, âlemin özü gereği imkânsızlıktan, özü gereği imkâna geçişini gerektirir. Bunun ise imkânsız olduğu üzerinde kimsenin bir itirazı yoktur. Ama âlemin muayyen bir büyüklüğü kabul edip, ondan daha büyüğünü veya daha küçüğünü kabul etmemesinde durum böyle değildir; çünkü filozofların iddia ettiği üzere, âlemin maddesinin bu büyüklükten başka bir büyüklüğü kabul etmemesi ihtimali

(71) Hoca-zâde'nin bu görüşünü tartışmamız ile ilgili olarak bkz: Cilt I. s. 87-89.

mevcut olduğu için bu imkânsız değildir. Bundan ötürü Gazali'nin söz konusu "mukabele"si doğru değildir. Çünkü bunlardan biri apaçık olarak imkânsızdır, diğeri ise öyle değildir.

Eğer "âlemin varlığa gelişinden önce mümkün olmaması demek, onun içinde varlığa geldiği andan daha önceki zamanda varlığa gelmekle kayıtlanmış varlığının mümkün olmaması demektir; bu, "mutlak varlık"ından daha hususidir ve daha sonraki (lâhik) zamanda varlığa gelmekle kayıtlanmış varlığına aykırıdır (muğayir). Ne hususî bir şeyin imkânsızlığından umumî bir şeyin imkânsızlığı, ne de iki birbirine aykırı olan şeyin birinin imkânsızlığından, diğerinin imkânsızlığı lâzım gelir. Şu halde âlemin içinde varlığa geldiği andan daha önceki zamanda varlığa gelmekle kayıtlanmış varlığının imkânsız olması, bununla beraber daha sonraki zamanda varlığının imkânsız olmaması caizdir. Ve burada âlemin özü gereği imkânsızlıktan, özü gereği imkâna geçmesi (de) söz konusu değildir. Tersine onun içinde varlığa geldiği andan daha önceki zamanda varlığa gelmekle kayıtlanmış varlığı, daimî olarak imkânsız, daha sonraki zamandaki varlığı (ise) daimî olarak mümkündür"[72] denirse, **biz deriz ki: "Âlemin içinde varlığa geldiği andan** daha önceki zamandaki varlığının, mutlak varlığından daha hususî olduğu ve onun daha sonraki varlığına aykırı olduğu, dolayısı ile onun daha önceki zamandaki varlığının imkânsızlığından, daha sonraki varlığının veya ondan daha umumî olan varlığının imkânsızlığının gerekmediği görüşüne dayanarak bir şeyin varlığının, bir zamanda mümkün, başka bir zamanda imkânsız olması caiz olursa, zamanda varlığa gelen şeylerin, kendilerini varlığa getirecek bir varlığa muhtaç olmamaları caiz olur. Çünkü bu şeylerin varlıklarının, henüz var olmadıkları zaman "imkânsız" olması, var oldukları zaman ise özleri gereği "zorunlu" olması caizdir. Bu durumda, onları varlığa getirecek bir yaratıcıya ihtiyaç söz konusu olmaz. Tersine onların özleri, varlığa gelişleri için yeterli olmuş olur. Bu ise yaratıklarına bakarak Tanrıyı ispat etme yolunu kapar".

Şu halde doğrusu, Gazali'nin bu kısımda söylemiş olduğu şu son

(72) Bu itiraz ve Hoca-zâde'nin bu itiraza verdiği cevapla ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 92

sözlerle yetinmektir: Burada farzedilen imkânlar, dış âlemde asla bir varlıkları olmayan muhayyel şeylerdir. Bundan ötürü zamanın ezelî olması gerekmez. **Tersine biz, Tanrı'nın ezelî, kadir olduğu ve ebedi olarak fiilde bulunmasının imkânsız olmadığını kabul ederiz.** Ama bu âlemin varlığa gelişinden önce zamanın varlığını gerektirmez. Çünkü **Tanrı'nın ezeli olması demek, sonsuz bir zaman farzettiğimizde,** O'nun bu zamanların bütünü ile mevcut olması demektir, onlarda mevcut olması demek değildir. Çünkü Tanrı zamansal veya **mekânsal olmaktan** münezzehtir. Ve bir şeyin farzedilmesinden, onun var olması gerekmez.

Bunu teyid eden bir diğer delil şudur: Biz gerek ezelî olan bir şeyin, gerek zamanda varlığa gelmiş bir şeyin özünü nazar-ı itibare aldığımızda zaman mefhumu ortaya çıkıyorsa, **bu nazar-ı itibare alınan zaman, ya ezelîdir, ya da zamanda varlığa gelmiştir;** eğer bu nazar-ı itibare alınan zaman ezelî ise **ve ezelîliğinde bir başka zamanı olması şart koşuluyorsa**, zamanın zamanı olması gerekir. Eğer bu şart koşulmuyorsa, o zaman, ezelî olan bu zaman, bir başka zamanın ortaya çıkması nazar-ı itibare alınmaksızın akılla kavranılabilir bir şey olur. Eğer ezelî olan bu şey, bir başka zamanın varlığı nazar-ı itibare alınmaksızın kavranılabilir bir şeyse, Tanrı'da ve diğer ezeli şeylerde bunun benzeri söz konusudur. Eğer bu nazar-ı itibare alınan zaman **zamanda varlığa gelmiş ise, zamanın başka bir zamanı imkânsız olduğundan** ötürü, zamanda varlığa gelmiş olmasından başka bir zamanın varlığı şart koşulmayacaktır. Böylece zamanda varlığa gelmiş şeyin, bir başka zamanın varlığı nazar-ı itibare alınmaksızın zamanda varlığa gelişi tasavvur edilebiliyorsa, âlemde ve diğer zamanda varlığa gelmiş şeylerde bunun benzeri söz konusudur.(73)

Dedi: ...Çünkü filozoflar gök kürelerinin heyûlasının...

Diyorum: Bu, üzerinde en ufak bir delil olmayan, mücerret bir

(73) Bu delilin kısaca varmak istediği amacı şudur: Zaman, ne zamanda varlığa gelmiş olanın, ne de ezelî olanın mefhumlarında nazar-ı itibare alınması zorunlu olan bir şey değildir. (Ayrıca bununla ilgili olarak Kemâl Paşa-zâde'nin haşiyelerine bkz: burada s.177-178).

iddiadır. Bundan ötürü hasmın (Gazali) zikrettiği şeyi defetmekte bir faydası yoktur.

Dedi: ...Dolayısı ile âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olması faraziyesinde...

Diyorum: Bu görüş şöyle reddedilebilir: "Bu zikredilen şeylerden ortaya çıkan şudur: Eğer âlem olduğundan daha büyük veya daha küçük olmuş olsaydı, özü gereği imkânsız bir şeyin, yani gök kürelerinin maddesinin, şimdi sahip olduğu büyüklükten daha büyük veya daha küçük bir büyüklüğü hem kabul etme, hem etmeme durumunda kalması lâzım gelirdi. Bu, kendisinden ötürü lâzım gelinen şeye (melzûm), yani âlemin şimdi olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasının mümkün olmasına aykırı değildir. Çünkü mümkün bir şey bazan özü gereği imkânsız bir şeyi gerektirebilir. Meselâ Tanrı'dan çıkan İlk Eser'in mevcut olmaması mümkündür; ama bu mümkün şey gerçekte olsa, Tanrı'nın mevcut olmamasını gerektirir. Bu ise özü gereği imkânsız bir şeydir(74).

Dedi: ...Âlemin var olmadan önce mümkün olmadığı...

Diyorum: Doğrusu "..âlemin varlığının var olmadan önce mümkün olmadığı..." demesidir. Çünkü daha önce geçenlerde zikredilen bu sözdür, yazarın zikrettiği değildir. Ve bu iki söz arasındaki fark açıktır. Çünkü bunlardan birinde nefyedilen kayıtlanmış varlığın imkânı, değerinde mutlak imkândır.

Dedi: ...Biz deriz ki "âlemin içinde varlığa geldiği andan..."

(74) Zannediyorum ki Kemâl Paşa-zâde burada Fârâbî-İbni Sina'nın âlem ve Tanrı arasındaki münasebetler anlayışına temas etmektedir. Fârâbî'nin yaratım teorisine göre Tanrı'dan çıkan İlk Akıl'ın, yani İlk Eser'in varlığı özü itibari ile mümkündür; ama Kaynağı itibari ile zorunludur; yani onda, kendisi bakımından imkânla, başkası bakımından zorunluluk birleşme durumundadır. İmdi bu İlk Akıl'ın mevcut olmaması kendisi bakımından mümkün olmasına rağmen, vaki değildir; çünkü onun varlığı, Tanrı'nın atributu olan kendi kendisini düşünmesinin zorunlu sonucudur. Şu halde eğer bu İlk akıl olmasaydı, bu bir anlamda Tanrı'nın mevcut olmamasını gerektirirdi. Bu ise imkânsızdır. İşte o halde burada mümkün bir şeyin, imkânsız bir şeyi gerektirmesi ile karşı karşıya bulunulmaktadır.

Diyorum: Bu cevabın kaynağı Î'cî'nin "Kitab al-Mavakıf"ta, Curcani'nin bu kitabın şerhinde zikretmiş oldukları şeylerdir. Onlar bu eserlerde var olmayanı incelerken şöyle derler: "..bir şeyin bir zamandaki varlığının (meselâ başlangıç zamanı) mümkün, diğer bir zamandaki varlığının (meselâ "dönüş" zamanı) imkânsız olmasını, ikinci zamandaki varlığının mutlak varlığından daha hususî olduğunu ve birinci zamandaki varlığından farklı olduğunu, dolayısı ile ikinci zamandaki varlığının imkânsızlığından ne ondan daha umumî olan varlığının, ne ondan farklı olan varlığının imkânsızlığının lâzım gelmediğini ileri sürerek caiz görürsek, bu şeyin özü gereği imkânsızlıktan özü gereği imkâna geçmesi caiz olur. Çünkü bu şeyin bir zamandaki varlığı mutlak varlığından daha hususîdir ve diğer bir zamandaki varlığından farklıdır. Bu durumda, bu şeyin bu daha hususî olan varlığının imkânsız olması, mutlak varlığının, bu hususî olan varlığından farklı olan varlığının zorunlu olması caiz olur. Oysa bunda, yani yukarıdaki birinci görüşü caiz gördüğümüzden ötürü lâzım gelen ikinci görüşte aklın apaçıklığına aykırı bir durum vardır. Çünkü akıl bir şeyin, özü gereği, muayyen bir zamanda yokluğunu, başka bir zamanda varlığını gerektirmesinin imkânsız olduğunu söyler. Çünkü bir şeyin özünün gerektirdiği şeyin, o şey o şey olarak ondan ayrılması imkânsızdır.

Ayrıca bu ikinci görüşte, zamanda varlığa gelen şeylerin, bir varlığa getiricisiz varlığa gelebilmeleri mahzuru mevcuttur. Çünkü bu durumda bu şeylerin varlıklarının henüz var olmadıkları zaman imkânsız olması, var oldukları zaman ise özleri gereği zorunlu olması caizdir. Bu durumda, onları varlığa getirecek bir yaratıcıya ihtiyaç söz konusu olmaz. Tersine onların özleri, varlığa gelişleri için yeterli olmuş olur. Bu ise yaratıklarına bakarak Tanrı'yı ispat etme yolunu kapar" (buraya kadar sözleri).

Bu sözler üzerinde durmamız lâzım; biz, yukarıdaki söz konusu birinci görüşü caiz görmemizin, ikinci görüşü caiz görmeyi gerektireceğini kabul etmiyoruz. Çünkü bu iki caiz görme arasında açık bir fark vardır. Çünkü birinci görüşte, bir şeyin özünün gerektirdiği şeyin, o şeyden geri kalması gerekmez. Ama ikinci görüşte bu gerekir. Birinci görüşte, bir kayıtla kayıtlanmış varlığının imkânsız olması durumunda bir şeyin özünün gerektirdiği şey, bu varlığın ondan nefyedilmesinin zorunlu olmasıdır; başka bir kayıtla kayıtlanmış varlığının mümkün olması durumunda, bu zorunluluğun ondan zail olması gerekmez. İkinci görüşte ise, bir kayıtla kayıtlanmış varlığının zorunlu olması durumunda bir şeyin özünün gerektirdiği şey,, bu varlığın onda mevcut olmasının zorunlu olmasıdır; başka bir kayıtla kayıtlanmış varlığının imkânsız olması durumunda, bu zorunluluğun ondan zail olması gerekir. Yoksa bu zorunlu varlığın başka bir kayıtla kayıtlanmış varlığının, imkânsız olması anında mevcut olması gerekir. Dolayısı ile bütün zamanlarda varlığı zorunlu olmuş olur. Bu başta farzedilene aykırı olduğu gibi, varılmak istenen amaca da ulaşamaz. İşte bu zorunlu olmanın ondan zail olması, bir şeyin özünün gerektirdiği şeyin, o şeyden geri kalmasıdır[75].

Böylelikle bu iki caiz görme arasındaki fark anlaşıldı ise, onlardan birinin caiz görülmesinin, diğerini caiz görmeyi gerektirmediği açıkça ortaya çıkmıştır. Tuhaf olan şudur ki "çünkü bir şeyin özünün gerektirdiği şeyin, o şey o şey olarak ondan ayrılması imkânsızdır" sözü ile getirilen açıklama (ta'lil), (onun (Î'cî veya Curcânî), ikinci caiz görmede mevcut mahzura vakıf olduğunu açıkça göstermektedir. Bununla beraber, nasıl oluyor da bu mahzurdan salim bulunan birinci caiz görmenin, ikinci caiz görmeyi gerektirdiğini iddia etmektedirler?

Dedi: ...Tersine biz Tanrı'nın ezelî... kabul ederiz...

Diyorum: Burada bu söze hacet yoktur; hatta daha evvel geçen nakzle bu sözün bir ilgisi yoktur. Eğer hasım (filozof) açıklaması daha önce geçmiş olan başka bir delili, yani "Tanrı ezelîdir, ezelî olan öncesi olmayan zamanlarda var olandır. Bundan ötürü Tanrı'nın ezeli olması, zamanın ezelî olmasını gerektirir" sözleriyle ifade edilen delili ileri sürmüş olsaydı, ona cevap olarak zikredilmesi uygun olurdu. Bundan ötürü bu söz burada bağımsız bir sözdür.

(75) Bkz: Cilt I, s.92-93.

Dedi: ...Tanrı'nın ezelî olması demek, sonsuz bir zaman farzettiğimizde...

Diyorum: Yazarın bu sözü açık anlamından saptırarak zahmete girmesi lüzûm yoktu. Çünkü "...Tanrı'nın ezelî olması demek, varlığından önce bir yokluğun gelmemesi demektir. Bu ise ne hakikî, ne farazî bir zamanın varlığını gerektirmez" demesi yeterdi.

Dedi: ...Mekânsal olmaktan...

Diyorum: Bu, konudan bir uzaklaşmadır; çünkü burada bunun yeri yoktur.

Dedi: ...Bunu teyid eden bir diğer delil şudur:...

Diyorum: Bu, bu söz konusu cevabı teyid eden bir delil değil, bu cevabın önüne getirilmesi gereken bağımsız bir cevaptır. Çünkü bu cevap olumsuz bir cevaptır, yukarıda geçen ise olumlu (teslimî) bir cevaptır. Bu cevabı şöyle anlatmamız gerekmektedir: "Zaman, ne zamanda varlığa gelmiş olanın, ne ezelî olanın mefhumunda nazar-ı itibare alınan bir şey değildir. Yoksa sözü onların mefhumunda nazar-ı itibare alınan zamana naklederiz ve ya A) zaman, gerek zamanda varlığa gelmiş, gerekse ezelî olduğu farzedildiğinde, bir başka zaman olmaksızın kavranılamıyacak bir tarzda ise, zamanın başka bir zamanı olması lâzım gelir veya B) zaman, gerek zamanda varlığa gelmiş, gerekse ezelî olduğu farzedildiğinde, bir başka zaman olmaksızın kavranılabilecek bir tarzda ise, gerek zamanda varlığa gelmiş olan, gerek ezelî olanın, zaman olmaksızın gerçekleşmesi gerekir. Birinci ihtimalde, zamanlarda bir teselsül gerekir. İkinci ihtimal ise başta farzedilen şeye aykırıdır. O halde her ikisi de yanlıştır". Bu anlatımımızla, yazarın anlatımındaki kusur ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine düşün.

Dedi: ...Bu nazar-ı itibare alınan zaman ya ezelîdir, ya da zamanda varlığa gelmiştir...

Diyorum: Buna karşı denilebilir ki: "Burada nazar-ı itibare alınan zaman ne ezelidir, ne de zamanda varlığa gelmiştir; çünkü bu ikisi de var olan şeyin kısımlarındandır, zaman ise var olan bir şey değildir." Hatta şöyle de denilebilir: Bu söz, bir nevi "kısır döngü" olmaktan kurtulamaz. Çünkü bu geçişin (tafri) dayandığı şey, zamanın mevcut olmasıdır. Bu ise zaten burada ispat edilmek istenen şey, yani meselenin kendisidir.

Dedi: ...Ve ezelîliğinde bir başka zaman olması şart koşuluyorsa...

Diyorum: Bu bölme (tardid) caiz değildir; çünkü diğer şık muhtemel değildir. Çünkü burada zamanın ezelî olanın mefhumunda nazar-ı itibare alındığı şıkkı üzerinde duruluyor. Bundan ötürü bu söz konusu şartın koşulmaması mümkün değildir. Ve nitekim yine bundan ötürü, "Kitab al-Tacrid" yazarı, bu söz konusu faraziyede zamanların teselsülünün lâzım geleceğine hükmetmiştir. O, bu eserde şöyle demektedir: "..gerek hakikî ezelî olmada, gerekse hakikî zamanda varlığa gelmede, zaman nazar-ı itibare alınamaz; çünkü aksi takdirde zamanların teselsül etmesi gerekir".

Dedi: ...Zamanda varlığa gelmiş ise, zamanın başka bir zamanı olması imkânsız olduğundan...

Diyorum: Burada başka bir zamanın varlığının şart koşulmadığı açıkca ifade edilmektedir. Oysa yukarıda yazar, buna benzer olan durumda, aralarında hiç fark olmadığı halde, tereddüt etmişti. Onun doğru olmadığını ise yukarıda gördün. Hatırla onu.

Filozofların âlemin ezelî olduğu hakkındaki üçüncü delilleri şudur: Âlemin, ezelde varlığı mümkündür, yoksa özü gereği imkânsızlıktan özü gereği imkâna geçmesi gerekir. Bu ise, zorunlu olarak yanlıştır. Aynı şekilde Tanrı'nın âlem üzerine tesiri imkânı da ezelîdir. Yoksa söz konusu (öbür) mahzur gerekir[76]. Ve bunlar, yani âlemin imkânının ezelîliği ve Tanrı'nın âlem üzerindeki tesiri imkânının ezelîliliği ile iligili zikrettiklerimiz, **âlemin zamanda varlığa gelmesinin zorunlu olduğunu iddia edenlerin görüşlerinin yan-**

(76) Yani "Tanrı'nın kudretsizlikten, kudrete geçmesi gerekir."

lış (bâtıl) olduğunu gösterir. Sonra şunu da ilâve edebiliriz: Eğer âlem zamanda varlığa gelmiş olsaydı, Tanrı'nın Cömert olmaktan kesilmesi gerekirdi. Tanrı'da Cömert olma varlığı sonsuz bir zaman içinde vermektir. Şu halde âlemi varlığa getirmek, mutlak Cömert olan Tanrı'ya yakışmaz.

Bu delile şöyle cevap verilmiştir: Biz, sonsuz bir zaman için bu cömertliğin terk edilişinin imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü Tanrı bizce, fiili için bir gaye, bir neden mevcut olmayan muhtar bir faildir. Şu halde O'nun istediği vakitte, istediği şekilde fiilde bulunması caizdir. Buna karşı deliliniz nedir? Sonra **bu yukarıda söylediğinizi kabul etsek dahi, zikrettiğinizden lâzım gelen,** "imkânın ezelî oluşu"dur, bu ise "ezelîliğin imkânı"ndan başka bir şeydir ve onu gerektirmez. Çünkü "âlemin varlık imkânı ezelîdir" veya "varlık imkânı, ezelî olarak âlemde mevcuttur" dediğimiz zaman ezel, bu imkânın zarfı olur. Dolayısı ile âlemin bu imkânla öncesi olmayan, daimî bir vasıflanma ile vasıflanması gerekir. Bu durum gerek âlem için, gerek Tanrı'nın âlem üzerine tesiri için söz konusudur. "Alemin ezelî oluşu mümkündür" dediğimizde ise ezel, âlemin varlığının zarfı olur. Yani, âlemin, kendisinden önce bir yokluğun gelmediği daimî varlığı mümkün olmuş olur. **Bu birinci cümlenin ikinci cümleyi gerektirmediği bilinen bir şeydir.** Çünkü bir şeyin varlığının genel olarak devam eden bir imkânla mümkün olması, ama devamlı olarak ('ala vach al-istimrar) mümkün olmaması, tersine imkânsız olması caizdir. Ancak bundan ötürü, bu şeyin mümkün şeyler cinsinden olmayıp, imkânsız şeyler cinsinden olması gerekmez. Çünkü imkânsız olan, hiçbir bakımdan varlık kabul etmeyen şeydir. Bu, filozoflar arasında bilinen bir şeydir.

Bu cevaba son zamanlardaki fazıl kişilerden biri (77), imkânın ezelîliğinin, ezelîliğin imkânını gerektirdiğini ileri sürerek itiraz etmiştir. Bu itirazı şudur: Bir şeyin imkânı ezelî olarak devam eden bir şey ise, o şeyin özünde, ezelîn parçalarından herhangi birinde varlığını kabul etmesine engel olan bir şey yoktur. Bu, varlığı kabul

(77) *Burada daha sonra Kemâl Paşa-zâde'nin bununla ilgili haşiyelerinden ortaya çıkacağı üzere Hoca-zâde Curcânî'yi kastetmektedir.*

etmesine engel olan bir şeyin olmayışı, bu parçaların bütününde mevcut bir şeydir. Şu halde o şey kendisinin o parçalardan her hangi birinde varlıkla vasıflanmasına engel değildir, tersine onun bu parçaların her birinde teker teker (bedelen) değil, onların bütününde bütün olarak da varlıkla vasıflanması caizdir. Bu parçaların bütününde varlıkla vasıflanmasının caiz olması, özü gereği ezelîn bütün parçalarında devam eden varlıkla vasıflanması imkânı demektir. Böylece, ezelîliğin imkânı, imkânın ezelîliği ile ortaya çıkar.

Gerçi bazan böyle bir şeyin ezelîliği, kendi özünden ötürü değil, başkasından ötürü imkânsız olur; **ama bu onun özü gereği mümkün olmasına aykırı değildir.** Meselâ zamanda varlığa gelmiş bir şeyin, kendi özüne kıyasla ezelî olması mümkündür, ama "zamanda varlığa geleceği" kaydı ile alındığında ezelî olması imkânsızdır. O halde zamanda varlığa gelmiş bir şeyin özü bakımından imkânı ezelîdir, ezelîliği de mümkündür; **ama zamanda varlığa geleceği kaydı ile alındığında** bu bütünün(78) asla bir varlık imkânı yoktur. Çünkü zamanda varlığa gelme, dış âlemde bir varlığı olmayan itibarî bir şeydir. Bundan ötürü bu durumda bu bütün, bütün olarak mümkün değil, imkânsızdır(79).

Eğer "biz zamanda varlığa gelmiş bir şeyin özünü, yalnız başına değil, zamanda varlığa gelmesi ile birlikte, ama bu zamanda varlığa gelişi bir parçası olarak değil, bir kaydı olarak alıyor ve bu şeyin ezelde imkânsız, zamanda mümkün olduğunu söylüyoruz" dersen derim ki: "Özü gereği imkân, bir şeyin özüne kıyasla nazar-ı itibare alınır. Bundan ötürü zamanda varlığa gelmiş bir şeyin, özü yalnız başına veya bütün olarak alındığında, durumlarının ne olduğunu gördün. Bu şeyin özü, dış bir kayıtla birlikte alındığında ise

(78) *Bu bütünle "özü gereği imkânı ezelî ve ezelîliği mümkün artı zamanda varlığa geleceği kaydı ile imkânı ezelî değil, ezelîliği de mümkün değil" parçalarından meydana gelen bütün kastedilmektedir. Nitekim bu mahzurdan kurtulmak için, bir sonraki paragrafta zamanda varlığa gelmek, bu şeyin özünün bir parçası olarak değil, bir "kayd"ı olarak ele alınacak ve bu görüş cevaplandırmaya çalışacaktır.*

(79) *Burada, zamanda varlığa gelmenin, dış âlemde varlığı olmayan itibari bir şey olduğu meselesinin ele alınmasının nedeni görülmemektedir.*

burada artık özü gereği bir imkân tasavvur edilemez"[80].

Bu fazıl kişinin zikrettiği bunlar, **ancak bu görüş de şöyle reddedilmiştir:** Hareket ve ona tabi olan seyyal arazların parçalarının varlıkta birbirleriyle birleşmelerinin imkânsız olduğunda kimsenin bir şüphesi yoktur; çünkü aksi takdirde bunlar kararlı olurlardı. Ancak bu parçaların her birinin ezelî olarak devam eden birer imkânı vardır (çünkü aksi takdirde onların imkânsızlıktan imkâna geçmeleri gerekirdi); buna rağmen bu parçaların ezelî olarak devam etmeleri imkânsızdır (çünkü aksi takdirde tabiatları kararsız olmazdı). O halde netice olarak, bu parçaların varlık imkânları ezelîdir, ama ezelî olmaları mümkün değildir. İşte filozofların bu üçüncü delilleri böylece nakz edilmiş olur.

Dedi: ...Âlemin zamanda varlığa gelmesinin zorunlu olduğunu iddia edenlerin görüşlerinin yanlış olduğunu gösterir...

Diyorum: Burada biraz duralım; çünkü eğer burada, âlemin zamanda meydana gelmesinin "zorunlu" olmasından, "özü gereği zorunluluk" kastediliyorsa, âlemin zamanda meydana geldiği hakkında zikredilen deliller buna delâlet etmemektedir; bu açıktır. Eğer ondan "özü gereği zorunluluk"la, "başkası ile zorunluluk"u içine alan "genel zorunluluk" kastediliyorsa, burada âlemin ezelî olması imkânı ve Tanrı'nın âlem üzerindeki tesirinin ezelî olması imkânı ile ilgili olarak zikredilen şeyler, böyle bir "zorunluluk"a delâlet eden delillerin yanlış olduğunu gösterecek tarzda o (görüş)e aykırı değildir[81]; bu da açıktır.

Sonra bu üçüncü delilin tam olması için, bu önermeye hacet yoktur; çünkü bu delilde âlemin ezelîliği imkânı ve Tanrı'nın âlem üzerindeki tesirinin ezilîliği imkânı sabit olduktan sonra şöyle denmesi yeterdi: "...O halde âlem zamanda varlığa gelmiş olursa, varlığın ezelî olarak verilmesi demek olan Cömertliğin terk edilmesi gerekir. Bu ise Mutlak Cömert'e lâyık değildir." Yazar o tarzda bu delili anlatırken İcî'yi taklit etmiştir. Çünkü o, "Kitab al-Mavâkıf"ta şöyle der: "..âlemin varlık imkânının öncesi yoktur. Yoksa onun özü gereği imkânsızlıktan, özü gereği imkâna geçmesi gerekir. Bu ise apaçık olan şeylere karşı çıkmaktır. Tanrı'nın âlem üzerindeki tesiri imkânı da böyledir. Şu halde âlemin varlık imkânının ezelî olduğunu söylemek zorunludur. Bu ise onların (kelâmcıların) delillerinin yanlış olduğunu gösterir. Ayrıca şunu da diyoruz: Cömertliğin sonsuz bir zaman için terk edilmesi, mutlak Cömert olan Tanrı'ya yakışmaz.." Curcânî, bu delilin anlatımının tam olması için, "..bu ise onların (kelâmcıların) delillerinin yanlış olduğunu gösterir.." önermesine ihtiyaç olmadığını gördüğünden, kitabında buna şöyle diyerek dikkati çekmiştir: "...âlemin varlık ve südûru imkânı sabit olduğundan, cömertliğin terk edilmesinin... söylüyoruz." Ancak yazar (Hoca-zâde) buna dikkat etmemiştir. Bundan ötürü İcî'nin izinden gitmiştir.

Dedi: ...Bu delile şöyle cevap verilmiştir: Biz, sonsuz bir zaman için bu cömertliğin terk edilişinin imkânsız olduğunu kabul et-

---

(80) Çünkü özü gereği imkân bir şeyin kendi özünden ötürü mümkün olmasıdır. Dış bir kayıt buna eklendiğinde, yani onun özü dış bir kayıtla ele alındığında, burada artık özü gereği imkânı tasavvur edilemez. Başkasından ötürü mümkün olması veya olmaması meselesi ortaya çıkar.

(81) Kanaatimizce Kemâl Paşa-zâde burada önemli bir noktaya temas etmekte ve şunu demek istemektedir: Eğer burada âlemin özü gereği zamanda varlığa gelmesinin zorunlu olduğunu iddia eden biri söz konusu olsaydı, filozofların bu "âlemin varlık imkânının ezeli olduğu" görüşlerinin bir anlamı, haklılığı olurdu; çünkü bu durumda filozoflar, âlemin varlık imkânının ezeli olduğunu göstererek haklı olarak onun ezelde varlığa gelmesini imkânsız kılan şeyin ne olduğunu sorabilirlerdi. Ama âlemin zamanda varlığa gelmesinin zorunlu olduğunu söyleyenler, yani din sahipleri ve kelâmcılar, bunu başka bir şeyden ötürü söylerler; yani Tanrı ve yaratım kavramlarına, anlayışlarına dayanarak âlemin zamanda varlığa gelmesinin zorunlu olduğunu söylerler. Çünkü yaratım, yoktan var etmedir; bu ise bu yaratılan şeyin ezelî olmamasını gerektirir; çünkü ezelî bir şeyin ne varlığa getirilme ihtiyacı olabilir, ne de bir nedeni, faili. (Bütün bunları Gazali açık olarak ortaya koymuştur.) Bundan dolayı filozofların bu söz konusu iddiaları, âlemin bu nedenlerden ötürü zamanda varlığa gelmiş olması gerektiğini ileri sürenlerin görüşünü çürütemez.

miyoruz...

Diyorum: Bu şekilde bu cevap buraya uymuyor; çünkü bu delili ileri süren, söz konusu "terk ediş"in, imkânsız olduğunu iddia etmiyor ki. Yalnız o bunun "ta'til" gerektireceği için [82], mutlak Cömert olan Tanrı'ya layık olmadığını ileri sürüyor. Bundan ötürü doğrusu Î'cî'nin, gerek bu cömertliğin Tanrı'da bulunması gerektiği geleneğinin, gerek o "ta'til" lüzûmunun hitabî şeyler oldukları, bizim üzerinde durduğumuz "burhan"larla ilgili alanda onların bir faydaları olmadığı görüşünü kabul etmektir.

Dedi: ...Bu yukarıda söylediğiniz kabul etsek dahi, zikrettiğinizden lâzım gelen...

Diyorum: Bunun anlatımı şudur: Eğer bu üçüncü delili ileri süren "âlemin ezelde varlığı mümkündür" sözü ile, "âlemin varlığı, ezel âlemin varlığının zarfı olacak şekilde ezelde mümkündür" görüşünü kastediyorsa, bunu kabul etmiyoruz. Çünkü özü gereği imkânsızlıktan özü gereği imkâna geçiş lüzûmu, âlemin varlığının ezelde mümkün olmaması faraziyesine dayanır, bu faraziyeye dayanmaz. Ve ikisi arasındaki fark açıktır; eğer o sözle, "âlemin varlığı, ezel âlemin varlığının değil, imkânının zarfı olacak şekilde ezelde mümkündür" görüşünü kastediyorsa, bunu kabul ederiz. Ama o zaman da bu filozofların bu delili tam olmaz. Çünkü bununla ne "..ve bunlar, yani âlemin imkânının ezelîliği ve Tanrı'nın âlem üzerindeki tesiri imkânının ezelîliği ile ilgili zikrettiklerimiz, âlemin zamanda varlığa gelmesinin zorunlu olduğunu iddia edenlerin görüşlerinin yanlış olduğunu gösterir.." sözü ile, ne de "..eğer âlem zamanda varlığa gelmiş olsaydı, Tanrı'nın Cömert olmaktan kesilmesi gerekirdi" sözü arasında bir bağlantı kalmamış olur; çünkü bu iki söz, âlemin

(82) "Ta'til", Tanrı'nın sıfatlarını (bilgi, kudret, irâde v.b. gibi) reddetme demektir. Tanrı'nın mutlak birliğine ve basitliğine zarar verecekleri endişesi ile bazı Kelâm okulları ve mezhepler (meselâ Mu'tezile ve Rafizi'ler gibi) Tanrı'nın sıfatları olduğunu reddederler. Burada Tanrı'nın âlemi sonsuz bir zaman boyunca yaratmamış olmasının, mutlak "cömertlik"ine aykırı olacağı, dolayısı ile Tanrı'dan "cömertlik" sıfatının nefy edilmesinin gerekeceği noktası üzerinde durulmaktadır.

ezeliyetinin mümkün olmasına ve Tanrı'nın âlem üzerindeki tesiri imkânının ezelî olmasına dayanmaktadır[83].

Sonra doğrusu, bu cevabın, birinci cevaptan önce verilmesidir; çünkü bu, bu üçüncü delilin birinci öncülü ile bağlantılıdır. Birinci cevap ise, bu cevabın ikinci öncülü ile bağlantılıdır. Şu halde yazar anlatımında kusur ettiği gibi, tertipte de kusur etmiştir.

Dedi: ...Bu birinci cümlenin , ikinci cümleyi gerektirmediği bilinen bir şeydir...

Diyorum: Burada ortaya çıkmış olan, bu "gerektirme"nin bilinmediğidir, yoksa bu "gerektirmeme"nin bilinmesi değildir. "...Çünkü bir şeyin varlığının genel olarak... caizdir.." sözü ile göstermeye çalıştığı şey, ancak birinciyi, yani bu "gerektirmenin bilinmediği"ni gösterir, ikinciyi göstermez. Çünkü bu "caiz olma"nın dayanağı, zikrettiği şeyin imkânsız olduğuna dair bir delilin mevcut olmayışıdır, yoksa onun imkânsız olmadığına dair bir delilin mevcut olması değildir. Bundan ötürü bu söz, ispat edilmesi söz konusu olmayan mücerret bir iddiadır. Yazar bu hataya, bu cevabı ileri sürerken onun sınırını aştığı için düşmüştür. Çünkü bu cevabın görevi sadece "kabul etmek"tir. Bundan ötürü yazar "...Bu birinci cümlenin ikinci cümleyi gerektirdiğini kabul etmiyoruz, çünkü...." deseydi, yeterdi.

Dedi: ...Ama bu onun özü gereği mümkün olmasına aykırı değildir...

Diyorum: Doğru, tersine bu onu doğrular, gerektirir. Çünkü daha önce ilgili yerinde belirlendiği üzere, başkasından ötürü imkânsız olma, ancak özü gereği mümkün olana ârız olabilir. Ve bundan ötürü

(83) Kemâl Paşa-zâde'nin burada kısaca söylemek istediği şudur: Filozoflar, "âlemin varlığı ezelde mümkündür" sözleri ile ancak ezelin, âlemin imkanının zarfı olmasını, yani bu imkanın ezeli olmasını kastedebilirler; onun âlemin varlığının ezeli olmasını kastedemezler; çünkü bu ikinciyi kastettiklerinde söz konusu özü gereği imkânsızlıktan imkâna geçiş faraziyesinin anlamı kalmaz. Birinciyi kastettiklerinde ise, filozofların bu delilleri tam olmaz; çünkü imkanın ezelîliği, ezelîliğin mümkün olmasını gerektirmez.

yazarın burada örnek olarak verdiği şey, bizim şu anda üzerinde konuştuğumuz şeye uymamaktadır. Çünkü yazarın zikrettiği o örnekte özü gereği mümkün olma ve başkasından ötürü imkânsız olma bir tek mahalde birleşmiş değildirler. Çünkü burada "özü gereği mümkün olan", zamanda varlığa gelmiş o şeyin, olduğu gibi olmak bakımından özüdür ve bunda bir "imkânsızlık" yoktur; "başkasından ötürü imkânsız olan" ise o şeyin zamanda varlığa geleceği kaydı ile alınmış olan özüdür, bunda ise bir "imkân" yoktur.

Dedi: ...Ama zamanda varlığa geleceği kaydı ile alındığında...

Diyorum: "Kayd" ibaresini bir yana bırakıp "..ama zamanda varlığa gelmesi ile alındığında..." deseydi, daha uygun olurdu; çünkü bu kayıtla, kayıtlanan şeyin kendisinden çıkılmaktadır. Oysa burada amaç bu zamanda varlığa gelen şeyin zamanda varlığa gelmesinin, bu şeyin bir "parça"sı olacak bir şekilde ele alınmasıdır. Nitekim hemen biraz sonra kendisi (de) bunu belirtmektedir.

Dedi: ...Eğer "biz, zamanda varlığa gelmiş bir şeyin özünü, yalnız başına değil...."

Diyorum: Eğer "..biz zamanda varlığa gelmiş bir şeyin zamanda varlığa gelmesini, bu zamanda varlığa gelmenin o şeyin bir parçası olarak değil, bir kaydı olarak söz konusu olabileceği bir tarzda ele alıyoruz ve bu şeyin varlığının ezelde imkânsız, zamanda mümkün olduğunu söylüyoruz.." deseydi, yeterdi. Buna verilen cevapta da düşünce sahiplerine gizli olmadığı üzere, gereksiz bir uzatma vardır.

Dedi: ...Burada artık, özü gereği bir imkân tasavvur edilemez...

Diyorum: Burada biraz durmamız lâzım; çünkü zamanda varlığa gelmiş olmak bakımından, yani bu vasıfla kayıtlanmış olarak zamanda varlığa gelmiş olan bir şeyin özü, mefhumlardan bir mefhumdur. Dolayısı ile üç keyfiyetten biri ile[84] vasıflanmak zorundadır. Çünkü biz biliyoruz ki ister mutlak, ister kayıtlanmış olsun, her mefhum varlıkla münasebete getirildiğinde, ya bu varlığın onda olması zorunludur, ya bu varlığın ondan selb edilmesi zorunludur, nihayet veya ne biri ne ötekidir. İmdi bu zamanda varlığa gelmiş olan şey özü gereği mümkün değilse, ya özü gereği zorunlu veya özü gereği imkânsızdır. Bu iki ihtimal de bu şey hakkında doğru olmadığına göre, onun özü gereği mümkün olduğu ortaya çıkar. Bundan dolayı yazarın "..burada artık özü gereği bir imkân tasavvur edilemez.." sözü doğru değildir.

Evet, gerçi bu imkân zamanda varlığa gelmiş olan bu şeyin özüne olduğu gibi olmak bakımından ait değildir. Ama bu burada önemli değildir. Çünkü bizim gayemiz imkân sıfatının bir mevsufta, bu mevsufun ezelîliği mümkün olmadığı halde ezelîlik vasfı ile gerçekleşmesiyle tahakkuk eder -ister bu imkân, mahiyet olmak bakımından mahiyetin kendisine nazaran varlık imkânı, ister mevsufuna nazaran sıfatın imkânı, isterse herhangi bir vasıfla kayıtlanmış mahiyete nazaran varlık imkânı olsun.-

Bu görüşümüzü bir tarafa itip, özü gereği imkânın bir şeyin ancak özüne kıyasla nazar-ı itibare alınabileceğini kabul etsek dahi, yazarın ileri sürdüğü bölmenin, başka bir ihtimal söz konusu olduğu için, zikrettiği şeylere münhasır olmadığını söyleyebiliriz. Bu ihtimal, kendisine nisbet edilen şeyde zamanda varlığa gelmiş olanın özünün yalnız başına bulunması, nisbet edilen şeyde ise zamanda varlığa gelmek vasfıyla kayıtlanmış varlığın bulunmasıdır. Bu durumda o zikredilen mahzurlardan her hangi biri lâzım gelmez. Yukarıda özü gereği imkânın, her mefhum ve onun bir sıfatı arasında -hangi sıfatı olursa olsun- tasavvur edilen nisbete ârız olduğunu ve bu vasfın olduğu gibi olmak bakımından varlık olmasının lâzım gelmediğini gördün.

Dedi: ...Ancak bu görüş de şöyle reddedilmiştir...

Diyorum: Bu ilzâmî bir reddir; çünkü bu itirazı yapan fazıl kişi, bu reddin dayandığı şeyleri kabul etmektedir. Çünkü o "Şarh al-

(84) Yani "mümkün, zorunlu, imkânsız olma keyfiyetlerinden biri ile vasıflanmak zorundadır".

Mavâkıf"ta, "imkân" bahislerinin başka birinde şöyle demiştir: "...Hareket, ses, zaman gibi kararsız mümkünlerin mevcut olmadıklarını kabul etmek daha uygundur, çünkü "bunların mevcut olmamaları daha uygun olmasaydı, devam etmeleri (beka) caiz olurdu" diyenlerin görüşü, varlığın devamlılık olmadığı ve onu gerektirmediği söylenerek reddedilir. Bu şeylerin, yani ses, hareket, zaman gibi şeylerin mahiyetleri "bitmişlik" (takazzî), yenilenme gerektirdikleri için devamlılığı kabul etmezler; ama onların varlık ve yokluğa nisbetleri eşittir." (buraya kadar sözü).[85].

Bu, bazı mümkün şeylerin devamlı varlığı kabul etmediklerini, dolayısı ile bunlarda imkânın ezelîliğinin, ezelîliğinin imkânını gerektirmediğini açık olarak göstermektedir.

Bunu öğrendinse burada aklımıza gelen bazı şeyleri sana anlatmak istiyoruz. Biz diyoruz ki: Hareket, zaman ve diğer seyyal arazların ittisalî bir varlıkları yoktur. Tersine onlar basit, bölünme kabul etmeyen, devamlı, kararsız şeylerdir. Devamlılıkları, fakat kararsızlıkları yüzünden insan muhayyilesinde uzamsal bir şey meydana getirirler ve akıl bu uzamsal şey dış âlemde var olduğunda, parçalarının birbiriyle birleşmesinin imkânsız olduğunu söyler. İşte bu arazların kararsız oluşlarının anlamı budur. Ve yine bundan ötürü, dışarda var olan bu kararsız, seyyal arazların **ne gerçek ne farazi parçaları yoktur.** Bundan ötürü de bu söz konusu delil bu (parçalarla) nakz edilmez.

Bu arazların kendilerine gelince, onlar devamlıdırlar ve özleri gereği ezelî olarak devam etmeleri caizdir. Eğer "ses"te durumun farklı olduğunu, çünkü bir tek devamlı sesin basit, bölünemez olmasının mümkün olamıyacağını, yani sesi bu tarzda almanın zor olduğunu düşünürsen, bil ki hareketin basit, bölünmez bir şey olduğunu iddia etmemizin nedeni, bölünmesi söz konusu olsaydı parçalarının varlıkta birbiriyle birleşmelerinin imkânsız olmasıdır. Çünkü aksi takdirde onun kararlı olması gerekir. **Parçalarının varlıkta birbirleriyle birleşmediği bir şeyin zorunlu olarak, var olması gerekir.** Bu durumda hareketin dış âlemde var olmaması gerekir. Bu ise zorunlu olarak yanlıştır. Şu halde hareketin dış âlemde varlığının caiz olması için basit bir şey olması icâb eder. Bizim de amacımız budur.

(85) *Kemâl Paşa-zâde'nin işte buradaki sözlerinden, Hoca-zâde'nin "fazıl kişilerden biri" diyerek belirsiz bir şekilde kendisinden bahsettiği bu şahsın Curcani olduğu anlaşılmaktadır. Curcânî, seyyal arazların mevcut olduklarını, fakat devamlı olmadıklarını kabul ettiği için de bu kendisine yöneltilen red "ilzâmî" bir red olmaktadır.*

İmdi bu zikrettiğimiz burhan, bütün seyyal arazlar için, -ister ses, ister başkası olsun- geçerlidir. Bundan ötürü sesin de basit, bölünmez, devamlı bir şey olması gerekir. **Çünkü ses, özel bir hareket, özel bir birleştirme (kar') veya ayırmadan (kal') meydana gelmiş bir hâlet olan hava dalgalanmasının** eseridir. Bundan dolayı bu hareketin eseri de devamlıdır. Bundan dolayı havanın dalgalanması kesildiğinde onda meydana gelen ses de ortadan kalkar. Eğer havanın dalgalanması, bu havanın civarında olan başka bir havanın dalgalanmasını meydana getirirse, burada başka bir ses hasıl olur ve böylece bu dalgalanmaların kesilmesine kadar gider. **İkinci dalgalanmada meydana gelen ses, birinci dalgalanmadan meydana gelen ses değildir.** Çünkü yoksa arazın intikal etmesi gerekir[86]. Bu ise imkânsızdır. Bir tek devamlı sesin basit, bölünmez olmasının imkânsız görülmesi, bir tek sesin, birbirine komşu olan havalarla kaim olan birçok seslerden ibaret olduğunu zannetmekten doğmaktadır. Oysa böyle değildir. Onlar, mahallerinin çoğalması ile çoğalan bir çok seslerdir. Kendisine bir çok harflerin arız olduğu ses de böyledir. Çünkü o gerçekte, herbir zaman bakımından devamlı olan bir çok dalgalanmalardan meydana gelen birçok seslerdir. Bu bir çok dalgalanmalar, boğazda havanın dalgalanmasını sağlayan aletlerle meydana gelirler ve bu seslerden biri diğeriyle duyusal olarak birleşir. Bundan ötürü de tek bir sesmiş gibi zannedilir.

(86) *Arazın intikal edemeyeceği, Eş'arî kelâmının ana görüşlerinden biridir. Eş'arî fiziğine göre âlem, atomlar ve arazlardan müteşekkildir. Bu arazların çeşitli özellikleri yanında en önemlilerinden biri işte bu, başka bir mahalle geçememeleridir; çünkü bir arazın başka bir mahal üzerine geçmesi bir cismin başka bir cisim üzerine etkide bulunması demektir. Oysa Eş'arî'lere göre âlemde tek bir fail vardır, o da Tanrı'dır. (Bu konuda daha fazla bilgi için bkz: Maimonide,* ***le Guide des Egarés,*** *frans. çev: S.Munk, Paris, maisonneuve, 1960, s.393)*

Eğer "seslere kesildikleri anda ârız olan ansal harfler, anın zamana, noktanın doğruya ârız olması gibi ârızdırlar. Bu harflerin var olduklarında şüphe yoktur. Çünkü işitilirler. Ezelî olarak mümkün olduklarında da şüphe yoktur. Çünkü aksi takdirde imkânsızlıktan imkâna geçmeleri gerekir. Buna rağmen onlar ancak anda var olabilirler; yani sonsuz bir zaman içinde devam etmeleri bir yana, zamansal olarak devam etmelerinin kendisi dahi düşünülemez. İşte filozofların bu üçüncü delilleri bunlarla nakz edilir" denirse, biz deriz ki: "Bu harflerin özlerinden ötürü, özleri gereği zamanda varlıklarının imkânsız olduğu iddiasını kabul etmiyoruz. Onların devamlı olduklarını tasavvur edememenin, özleri dışında bir şeyden ötürü olması niçin caiz olmasın? Bu harflerle filozofların üçüncü delillerinin nakz edilmesi, onların özleri gereği varlıkta devam etmelerinin imkânsız oluşuna bağlıdır. Bunun üzerinde düşün."(87)

Ancak bu fazıl kişinin sözünde de şöyle bir güçlük ortada kalmaktadır: Bir şeyin mümkün olması demek, o şeyin bütün varlık çeşitleri ile vasıflanmasının caiz olması demek değildir; tersine genel olarak "bir varlık"la vasıflanmasının caiz olması demektir. Bundan ötürü bu şeyin mümkün olmasında, "sonlu bir zamanda meydana gelen varlık"la vasıflanmasının caiz olması yeterlidir. Bir şeyin imkânının ezelî olarak devamlı olmasından lâzım gelen şey, bu şeyin özünün ezelin parçalarından herhangi birinde "sonlu bir zamanda meydana gelen varlık" ı kabul etmeye engel olmaması demektir. O halde onun "sonlu bir zamanda meydana gelen varlık"ı kabul etmeye engel olmaması, bu parçaların bütününde devamlı bir şeydir. Ama bundan "bundan onun ezelin bütün parçalarında meydana gelen devamlı varlığı kabul etmeye engel olmaması lâzım gelir" iddiasının lâzım geleceğini kabul etmiyoruz. Çünkü bu lüzûm zorunlu değildir. Ayrıca hakkında bir burhan da yoktur. Tersine ondan lâzım gelen, onun (ezelin) bütün parçalarında "bedelen" varlıkla vasıflanmasının caiz olduğudur. Ama bundan, onun bütün bu parçalarda "birlikte olarak" varlıkla vasıflanmasının caiz olması gerekmez.

*(87) "Ansal harfler", telaffuzları ancak bir an devam eden sessiz harfler veya kısa sesli harflerdir (bkz: Horten, **Die Theo. des İsl.**S. 131). Burada onların var oldukları, ezelî olarak var olma imkânına sahip olma imkanına sahip oldukları, bununla beraber ezelî olmadıkları gösterilerek bir şeyin imkânın ezelîliğinin, ezelîliğinin imkânını gerektirmediği görüşü ispat edilmeye çalışılmaktadır.*

Dedi: ...Ne gerçek, ne farazî (parçaları yoktur...)

Diyorum: Bu seyyal arazların farazî parçaları olmuş olsaydı, bunun söz konusu nakz için yeterli olacağını iddia eder gibi bir tavrı var. Oysa böyle değildir; çünkü bu parçaların sadece dış âlemde varlıkları imkânı sabit değildir, yani bu arazların dış âlemde parçalara bölünmeyi kabul etmeyip, farazî parçalara bölünmeyi kabul etmelerinden ortaya çıkan şey, bu parçaların sadece dış âlemde bir varlık imkânlarının olmadığıdır. Yoksa bu iki kabulden biri, diğerini gerektirirdi, hatta aralarındaki fark sadece lafzî bir fark olurdu.

Dedi: ...parçalarının varlıkta birbirleriyle birleşmediği bir şeyin, (zorunlu olarak, var olmaması gerekir...)

Diyorum: Bu "Kitab al İşârât" ve onun şerhleri gibi felsefe kitaplarında bu konuda takarrür etmiş olan şeye aykırıdır. Buna göre dış âlemde meydana geliş, iki türlüdür: Bunlardan biri tedricî olarak meydana geliş, diğeri tedricî olmayarak meydana geliştir. Biz bu meseleyi risalelerimizden birinde inceledik. Onun hakikatine vakıf olmak isteyenler, bu risalemizi okusunlar.

Dedi: ...çünkü ses özel bir hareket... hava dalgalanmasının...

Diyorum: Bu dalgalanmanın (temevvüc) özü, yalnız başına hareket değildir; tersine onun özü, hareket ve sükûnetten meydana gelir. "Hikmet al-'Ayn" ve şerhlerinde (bununla ilgili olarak) şöyle denmektedir: "...Bundan, yani dalgalanmadan kasıt, sesi taşıyan ve onu kulağa nakleden bir tek havanın intikal hareketi değildir; tersine o, içine bir şey düştüğü zaman suyun dalgalanmasına ve daireler meydana getirmesine benzeyen bir hâlettir. Çünkü dalgalanma, bir sadmeden sonra sadme, bir sükûnetten sonra sükûnetten meydana gelir ve bu dalgalanmanın nedeni, şiddetli bir birleştirme (imsas) -ki bu çarpma, vurmadır (kar')- ve şiddetli bir ayırma (tafrik) -ki

bu da çekme, koparmadır (kal')-. Bu birleştirme ve ayırmada "şiddet" in nazar-ı itibare alınmasının nedeni, sesi meydana getiren dalgalanmanın bu şiddetliliğin ortadan kalkması ile bu birleştirme ve ayırma hasıl oldukları halda, ortadan kalkmasıdır. Çünkü meselâ bir cismi, meselâ kılıcı, sen yumuşak bir şekilde çarparsan veya yumuşak bir şekilde çekersen, bundan asla bir ses meydana gelmez" (buraya kadar sözü).

Dalgalanmanın benzeri "titreşimdir (ihtizaz): Çünkü o iki cihette iki hareket ve aralarında bir sükûnetten meydana gelir.

Dedi: ...ikinci dalgalanmada meydana gelen ses, (birinci dalgalanmada meydana gelen ses değildir...

Diyorum: Bundan şüphe yok; şüphe ancak sesin taşıyıcısının tek bir havanın kendisi mi, yoksa bir çok havalar mı olduğu üzerindedir. Bundan ötürü bu, birinciden daha çok açıklanması gereken bir husustur. Bunun üzerine düşün.

Dedi: ...Ancak bu fazıl kişinin sözünde şöyle bir güçlük ortada kalmaktadır...

Diyorum: Yazarın bu zikrettiğinin nedeni, söz konusu iddiayı iyi anlamamasıdır; çünkü "mümkün olan", olduğu gibi olmak bakımından ele alındığında, yine böylece alınan "varlık"ı kabul edendir. Özü, bütün nazar-ı itibare almalardan mücerret olarak, zaman kayıtları ve hususiyetlerinden arınmış varlığın kendisini kabul eden şeyin, bu varlığı bütün zamanlarda kabul etmesi zorunludur. Çünkü özü gereği olan bir şey, ârazî olanla ortadan kalkmaz. Zira zamanın hususiyetleriyle münasebette olma, varlığın ârızlarındandır. Bundan ötürü, özü gereği varlığın kendisini kabul eden şeyin, bütün bu hususiyetlerle birlikte de onu kabul etmesi zorunludur. Bu şeyin, söz konusu varlığı, zamanın bütün parçalarında kabul etmesi "bedel" yoluyla olamaz. Çünkü aksi takdirde, bu şeyin zamanın her bir parçasında söz konusu varlığı kabul etmesi, bu parçadan bir önce gelen parçada bu varlığın olmaması ile şart koşulmuş olur (meşrut). Bu durumda ise o şeyin varlığı kabulü, olduğu gibi olmak bakımından olmaz. Şu halde bu söylediklerimizi toparlarsak, bir vasıf, bir tek hakikattir; devamlı (müstemir) olması veya yokluktan önce veya sonra olması, onun ârızlarındandır. Özü gereği bu hakikati kabul eden, onu ârızları ile birlikte de kabul eder. Eğer bu arızlardan birinin hususiyetinden ötürü ondan bir imkânsızlık ortaya çıkarsa, bu imkânsızlık onun özünden ötürü değil, başkasından ötürüdür. Dolayısı ile bu durum, onun özü gereği mümkün olmasına aykırı değildir, tersine onu doğrular, kuvvetlendirir. Şu halde mümkün olanın özünün, zamanın bütün parçalarında, bu parçaların her birinde sadece "bedel" yoluyla değil, aynı zamanda bu parçaların bütününde de varlığı kabul ettiği ortaya çıktıysa, onun devamlı varlığı kabul ettiği ispat edilmiş olur. İşte ezelîliğin imkânı da budur.

Bu açıklamamızla söz konusu fazıl kişinin, bu görüşünü reddetmek üzere ileri sürülen aşağıdaki sözlerin sahibinin, aslında bu fazıl kişinin görüşünü anlamadığı ortaya çıkmıştır: "...mümkün olanın, zamanın parçalarının her birinde varlığı kabul etmeye engel olmaması özelliği devamlıdır. Bunda kimsenin bir itirazı yoktur. Çünkü "varlığı kabul etmeye engel olmamak" özelliğinin devamlılığı ile "varlık imkânı"nın devamlılığı anlam bakımından tek bir şeydirler. Şu halde "varlık imkânı"nın devamlılığı üzerinde de kimsenin bir itirazı yoktur. Ancak hakiki düşünürler, bunun varlığın genel olarak devam eden bir cevazla caiz olmasından başka bir şeyi gerektirmediğini iddia ederler. Bu ise devamlı varlığın caiz olmasını gerektirmez. Nitekim onun (fazıl kişi) sözlerinde bunu ifade eden bir şey yoktur. Bundan daha da imkânsız olan, onun şu sözleri ile ifade ettiği durumdur: "Tersine onun bu parçaların her birinde teker teker (bedelen) değil, onların bütününde bütün olarak da varlıkla vasıflanması caizdir..." Çünkü imkânın ezelîliğinin, ezelin parçalarından her birinde, onun varlıkla vasıflanmasının caiz olmasını gerektirdiğini kabul etsek dahi, onların bir araya gelmelerinin caiz olduğu nereden çıkıyor? Çünkü ezelin parçalarının her birinde varlıkla vasıflanmak durumunun, bu parçaların bütününde, birlikte olarak varlıkla vasıflanmak durumundan daha umumî olduğu bilinen bir şeydir. Umumî olanı gerektiren bir şeyin, hususî olanı da gerektirmesi gerekmez. Bu sanki şöyle demek değildir "iki birbirini nefy eden şeyin ezeliliği, onlardan her birinin, ezelin parçalarının her birinde

teker teker değil, aynı zamanda bu parçaların bütününde bütün olarak da varlıkla vasıflanmasının caiz olmasını gerektirir". Bunun ise yanlış olduğu açıktır. Bundan ötürü onun (fazıl kişi) "...bu parçaların bütününde, bütün olarak da varlıkla vasıflanmasının caiz olması..." sözleri ve bu sözlere dayandırdığı "...böylece imkânın ezeliliği, ezelîliğin imkânını gerektirir..." iddiası, faydasız, amacına eriştirmeyen bir iddiadır(88).

Bu şahsın "...bu sanki şöyle demek gibidir: "İki birbirini nefyeden şeyin ezeliliği..." sözleriyle zikrettiği şey, bir muğalatadır. Bu muğalatanın kaynağı, bizim "...bu parçaların her birinde sadece "bedel" yoluyla değil, aynı zamanda bu parçaların bütününde bütün olarak da varlığı kabul eder.." sözümüzdeki "bütün olarak" deyiminden kastettiğimiz şeyle, onun verdiği örnekteki zikrettiği sözden kastettiği şeyin birbirine karıştırılmasıdır. Oysa bizim zikrettiğimizde mevcut olan burhan ve onun zikrettiğinde "hâkim" olan apaçıklık, o ikisi arasında bir fark olduğuna âmirdir. Bundan dolayı onların birbirleriyle mukayese edilmeleri doğru değildir.

Gazali'nin bu filozofların üçüncü delilini zikrederken söylediği şeylerin özeti şudur: Âlemin varlık imkânı ezelîdir. Yoksa onun imkânsızlıktan imkâna geçmesi gerekir. Bu imkân ezelî ise, mümkün olan (âlem) de imkâna uygun olarak ezelîdir. Yani imkân ezelî ise mümkün de ezelîdir."

Ancak Gazali buradaki geçişi göstermemektedir. Oysa bu geçiş kendisinde apaçık bir şey değildir. Bazıları bu geçişi şöyle verirler: "Eğer mümkün olan (âlem) ezelî olmaz, zamanda varlığa gelmiş olursa, zamanda varlığa gelmiş bir şeyin ezelî olması imkânsız olduğundan, mümkün olanın ezelî olması imkânsız olur. Bu durumda söz konusu imkânın da ezelî olmaması gerekir. Oysa bu imkânın ezelî olduğu daha önce ispat edilmiştir".

Bu görüşün yanlışlığı açıktır; çünkü âlemin zamanda varlığa gelmiş olduğu farzedildiğinde, onun ezelî olmasında imkânsız olan, "zamanda varlığa gelmiş olmak kaydıyla kayıtlanmış" âlemin özüdür, yoksa "olduğu gibi olmak bakımından" âlemin özü değildir. **Âlemin varlık imkânının ezeli olduğu kabul edildiğinde, bu imkânın ezelî olmasından lâzım gelen,** âlemin özünün "olduğu gibi olmak bakımından ezeli olmasıdır. Bu âlemin "zamanda varlığa gelmiş olmak bakımından" ezeliliğinin imkânsız olmasına aykırı değildir.

Gazali sonra, yukarıdaki sözlerine şu cevabını ekler: Âlemin varlığa geliş imkânı ezelîdir. bir zaman yoktur ki âlemin onda varlığa gelişi tasavvur edilemesin. **Ancak, âlem daimî olarak mevcut farzedilebilmesine rağmen, "gerçek", "imkân"a uymaz".** (Bunun tevcihi üzerinde düşünülsün)

Filozofların bu üçüncü delillerine bazan şöyle de cevap verilmiştir: Bizim âlemin bütünü hakkındaki sözlerimiz, sizin (filozoflar) zamanda varlığa gelmiş muayyen bir şey hakkındaki sözlerinin aynıdır. Eğer siz zamanda varlığa gelen muayyen bir şey hakkında, onun ezelde imkânsız olmuş olduğunu, zamanda mümkün olmaya dönüştüğünü ileri sürerseniz, biz de aynı şeyi âlemin bütünü hakkında ileri süreriz. Eğer siz zamanda varlığa gelen muayyen bir şeyin (imkânının) ezelde mevcut olduğunu, bununla beraber ezelde varlığa gelmesinin zorunlu olmadığını ileri sürerseniz, biz aynı şeyi bütün âlem hakkında söyleriz.

Ancak daha önce üzerinde durduğumuz noktalardan ötürü bu cevabın tam olması söz konusu değildir: **Çünkü filozoflara göre iki çeşit mümkün vardır**. Birinci çeşit mümkünde, onun Tanrı'dan çıkması (südûr) için istidadî bir imkâna ihtiyaç yoktur. Bunun için onun, özü gereği mümkün olması yeterlidir. Diğer çeşit mümkünde ise, onun varlığının ortaya çıkışında maddeye ihtiyaç vardır. Birinci çeşit imkân ezelî olarak varlığı almaya hazırdır; yani bu hazırlığında bir eksiklik yoktur. Tanrı da failliğinde tam olduğu için, Tanrı'dan bu imkânın varlığı çıkmazsa, O'nun Cömert olmaktan ke-

---

(88) Curcani'nin sözlerini reddeden bu şahısla kimin kastedildiğini çıkaramıyoruz. Ayrıca bu şahsın son olarak söyledikleri de açık değildir.

silmesi, Cömert olmaması lâzım gelir. İkinci çeşit imkâna gelince, o ezelde Tanrı'dan varlığı almaya hazır değildir; tersine bunun için maddenin istidadına tâbidir. Bundan dolayı onun ezelde varlığa getirilmemesi, O'nun cömert olmasına aykırı değildir. **Çünkü Cömertlik bir şeye, o şey için gerekli olan şeyin,** bir maksat, gaye gözetilmeksizin verilmesidir. Maddenin, zamanda varlığa gelecek olan şeye hazırlığı tam olmadan önce, o şeyin varlığa getirilmesi, bir şeye o şey için gerekli olan şeyin verilmesi değildir ki onun varlığa getirilmemesi, Tanrı'nın Cömert olmaması anlamına gelsin.

Dedi: ...âlemin varlık imkânının ezeli olduğu kabul edildiğinde bu, imkânın ezelî olmasından lâzım gelen...

Diyorum: ..."âlemin varlık imkânının ezelî olduğu kabul edildiğinde.." ibaresi buraya uymuyor; çünkü bu imkânın ezelî olduğu daha evvel burhanla ispat edilmiştir. Şu halde onun kabul edilmemesi söz konusu olamaz. Oysa yazarın bu sözünden ortaya çıkan, onun kabul edilmeyebilecek bir durumda olduğudur.

Dedi: ...ancak âlem daimi olarak mevcut farzedilebilmesine rağmen "gerçek", "imkân"a uymaz...

Diyorum: Bunu açık bir şekilde "men" edebiliriz; çünkü âlemin varlığının bütün zaman parçalarında devamlı olması, onun bu parçaların herhangi birinde varlığa gelmesi imkânına aykırı değildir. Eğer bu söz konusu devamlılık, "özü gereği zorunlu olan" bir devamlılık olmuş olsaydı, ona aykırı olurdu. Ama böyle değildir; çünkü burada üzerinde konuştuğumuz şey mümkün olandır. Bundan ötürü yazarın "bunun tevcihi üzerinde düşünülsün" sözünden anlaşıldığı gibi, bu zikredilen şeyin bir tevcihi yoktur.

Dedi: ...filozofların bu üçüncü delillerine bazan şöyle de cevap verilmiştir...

Diyorum: Bu cevaptaki güçsüzlük gizli değil; çünkü "zamanda

varlığa gelmiş olan muayyen bir şey" ile "âlemin bütün"ü arasında açık bir fark vardır. Çünkü birincinin ezelde var olmayan bir şeye bağlı olması caizdir; dolayısı ile onun, ezelde mümkün olduğu halde ezelde meydana gelmesi gerekmez; tersine, kendisine bağlı olunan şey olmaksızın, bu şeye bağlı olan şeyin varlığı imkânsız olduğundan bu şeyin varlığı ezelde imkânsızdır. Ama ikincide durum böyle değildir. Çünkü onun ezelde mevcut olmayan, zamanda mevcut olan bir şeye bağlı olması ihtimali yoktur; çünkü aksi takdirde, âlemin bütününün "bütün" olmaması gerekir. Zira bu, "kendisine bağlı olunacak" şeyin, âlemin bütünü içinde olması zorunludur. Ve âlemin ona bağlı olduğu farzedildiğinde, onun âlemin bütünü dışında bir şey olması gerekir.

Bundan ortaya çıkmıştır ki söz konusu cevabı verenin, filozofların bu son şıkkı benimsedikleri takdirde söyledikleri şeylere benzer şeyler söyleyerek onlara karşı çıkması mümkün değildir.

Dedi: ...çünkü filozoflara göre iki çeşit mümkün vardır...

Diyorum: Buna şöyle itiraz edilebilir: "Filozofların bu iddiaları ellerinde bir delil olsaydı hasımlarına karşı bir delil ödevi görebilirdi. Oysa burada böyle bir delilleri yoktur; dolayısı ile bu söz konusu cevabın tam olmadığı iddiasını bunun üzerine dayandırmak söz konusu olamaz. Bundan ötürü doğrusu bu cevabın tam olmadığını göstermek için bizim yukarıda zikrettiklerimizi söylemektir".

Dedi: ...çünkü cömertlik, bir şeye o şey için gerekli olan bir şeyin...

Diyorum: İbni Sina "Kitab Al-İşârât"ta şöyle demektedir: "Cömertlik, bir karşılık beklemeksizin, gerekli bir şeyin bahşedilmesidir. Belki ihtiyacı olmayan birine bir bıçak veren kişi cömert değildir. Belki karşılık bekleyerek bağışta bulunan kişi de cömert değildir. Bu "karşılık" sadece para değildir; içine methedilmek, zemmedilmekten kurtulmak, daha güzel veya gerekli bir şekilde olmaya tevessül etmeyi de alır. Şu halde yaptığı şeyle yüceltilmek, övülmek, güzelleşmek için cömert olan, aslında cömert değildir; sadece kar-

şılık bekleyerek bir şey yapandır. Hakiki Cömert, faydaların kendisinden, kendisi ile ilgili bir şeyden ötürü, yani böyle bir maksat, arzu ile çıkmadığı, taşmadığı şeydir" (sözü buraya kadar).

İmam Rağıp[89] cömertliğin tarifine başka bir şey sokmaktadır; Bu da, bir iyiliği, ona karşı gösterilebilecek bir nankörlüğü kınamadan yapmaktır.

Filozofların âlemin ezelî olduğu hakkında dördüncü delilleri şudur: **"Her zamanda varlığa gelen şeyden önce madde gelir.** Eğer madde ezelî olmasaydı, her maddeden önce bir maddenin gelmesi ve böylece sonsuza kadar gidilmesi gerekirdi. Bu ise, varlıkta birbirlerine terettüp ederek, birbirleriyle birleşen maddelerde bir teselsül gerektirirdi. Böyle bir teselsülün yanlış olduğu burhanla ve ittifakla sabittir. Böylece, Tanrı'dan başka ezelî bir şeyin varlığı or taya çıkar. **Cisimlerin ezelî olduğunu ispat etmek istersek** şöyle deriz: **Heyûlâ denen ezelî ilk madde, cismî ve nev'î sûretten geri kalmaz.** Bundan ötürü bu ikisi de ezelîdir. Bundan da cismin ezelî olması çıkar. **Çünkü cisim, bu üç şeyin bir araya gelmesinden ibarettir.** Bir şeyin bütün maddî ve sûrî parçaları ezelî olursa, o şey de ezelî olur".

Bu delil, "heyûlâ"yı, "sûret"i, "heyûlânın sûretten geri kalamıyacağı"nı ve "her zamanda varlığa gelenden önce maddenin geldiğini" ispat etmeye bağlıdır. Şimdi önce filozofların bu öncüller ispat etmek için kendilerine dayandıkları delilleri zikredelim. **Sonra onların bu delillerinin yanlış olduklarının ortaya çıkması için,** bu delillere karşı ileri sürülen şeyleri görelim. Önce heyûlâyı ele alalım.

Filozofların heyûlânın varlığını ispat etmek üzere kendisine dayandıkları şeyin özü şudur: Basit cisim, yani tabiatları farklı cisimlerden meydana gelmemiş olan cisim -meselâ su- atomlardan veya ancak bir veya iki cihetten bölünmeyi kabul eden **bunlara benzeyen cevherlerden** meydana gelmemiştir.[90] Çünkü bunların dış âlemde varlıkları imkânsızdır. Şu halde basit cisim, özü gereği süreklidir (muttasıl). **Basit cisim, kendi kendisiyle kaim olsa** ve cismin özü süreklilikten ibaret olmuş olsaydı, cismi iki cisme ayırmak, onu tamamiyle ortadan kaldırıp yerine iki başka cismi varlığa getirmek olurdu (çünkü bunun dışında bir ihtimal, yani cismin bu ameliyede yokluğa gitmesi söz konusu olamaz). **Çünkü, özü gereği sürekli olan cisme, ayrım (infisal) geldiği** ve iki cisim meydana getirdiği durumda, zorunlu olarak artık o devam edemez. Oysa bu iki kısım onda bilfiil mevcut değildi. Çünkü aksi takdirde o bilfiil olarak parçalara sahip olurdu, yani hadd-ı zatında sürekli olmazdı. Şimdi bu durumda, bu tek sürekli olan şey tamamiyle ortadan kalkmış, yerine diğer iki kısım meydana gelmiştir (çünkü bunun dışında bir ihtimal, yani cismin bu ameliyede yokluğa gitmesi mümkün değildir.) İmdi bu durum imkânsızdır. O halde burada birinci sürekli şey ile (ayrımdan sonra meydana gelen) diğer iki sürekli şeyde müşterek olan, bu ayrımdan önce ve sonra olduğu gibi kalan üçüncü bir şey vardır. Yoksa cismi bölmek, onu tamamiyle ortadan kaldırmak olacaktır. **Şu halde bu müşterek şey, birinci tek ve sürekli şeyle** tek ve sürekli, ikinci iki süreksiz şeyle çok ve süreksizdir (munfasıl). Bundan ötürü o hadd-ı zatında ne tek, ne çok, ne sürekli ne süreksizdir; tersine bu bakımdan özü gereği sürekli olan cevhere tâbidir; onun tek olduğu durumda tek, çok (müteaddit) olduğu durumda çok, sürekli olduğunda sürekli, süreksiz olduğunda süreksizdir. Bu şey, tek sürekli şeyle tek sürekli, çok sürekli şeyle çok sürekli ise, tek ve çok sürekli şeyler, bir sıfatın mevsufunda oluşu gibi ona ait olurlar. Dolayısı ile bu şey birleşiklik (ittisal) durumunda tek, süreklinin, ayrım (infisal) durumunda çok, süreklinin mahalli olur. Şu halde bu şey "cevher"dir; çünkü "araz", cevherin mahalli olamaz. İşte özü gereği sürekli olan cevherin mahalli olan bu cevhere "İlk Heyûlâ" denir. Bu sürekli cevhere ise "cismî sûret"

---

*(89) Bu şahısla Kemâl Paşa-zâde'nin meşhur Arap âlim ve dilcilerinden Abû Kasım al-Husayn bin Muhammed bin Al-Mufaddal Al-Rağıb'ı kastettiğini zannediyoruz. Bu şahsın hayatı hakkında bir bilgimiz yok, sadece 1108'lerde öldüğü sanılmaktadır. Önemli eserlerinden biri **"Kitab Mufradat Alfaz al-Kur'an"** adlı lugatı (**bkz: İsl. ans.** Al Râgıb mad: Brock GAL I, s.343)*

(90) Ancak bir tek cihette bölünebilen "doğru", ikinci cihetten bölünebilen "yüzey"dir.

denir. Cisim, bu ikisinden mürekkeptir.

Dedi: ...her zamanda varlığa gelen şeyden önce madde gelir...

Diyorum: Doğrusu şöyle demesiydi: "..her zamanda varlığa gelen şeyden önce, bu zamanda varlığa gelen şeyle birleşmesi gereken bir madde gelir. Eğer maddeler içinde ezelî bir madde olmasaydı, her maddeden önce bir maddenin gelmesi ve böylece (sonsuza kadar gidilmesi) gerekirdi...".

Birinci öncülümüzde maddeyi zikrettiğimiz nitelikle tavsif etmemizin nedeni, varlıkta birbirlerine terettüp ederek gerçekleşen maddeler arasındaki teselsül lüzûmunun buna dayanmasıdır[91]. İkinci öncülümüzde yaptığımız değişikliğin nedeni, söz konusu geçişin, yazarın cümlesinden zannedilebileceği gibi ezelîliğin, maddenin cinsine lâzım olan bir vasıf olmamasına değil, asla ezelî bir madde mevcut olmasına dayanmasıdır[92]. Bu anlattıklarımızla, burada bu delilin tam olarak ortaya konması için bir diğer öncüle ihtiyaç olduğu ortaya çıkmıştır. O da her zamanda varlığa gelen şey için zorunlu olan maddenin, bu zamanda varlığa gelen şeyle birleşmesi icâb eden bir tarzda olmasının zorunlu olduğudur.

Bu delile şöyle karşı çıkılabilir: (filozoflar), zamanda varlığa ge-

(91) Kemâl Paşa-zâde'nin söylemek istediği şudur: Filozofların anlayışları içinde bu delilin geçerli olabilmesi için, bu, her zamanda varlığa gelen şeyden önce gelmesi gereken maddenin, bu zamanda varlığa gelen şeyle birleşmesi icab eden bir tarzda olması zorunludur; çünkü filozoflar, birimleri ard arda gelen ve birbirlerine göre bir hazırlayıcı neden ödevi gören bir silsilenin sonsuz olmasının mümkün olduğunu kabul etmektedirler. Onlar ancak, birimleri varlıkta birbirleriyle birleşik olan bir silsilenin, yani bilfiil sonsuz bir silsilenin varlığını kabul etmemektedirler. İmdi bu delil filozofların görüşüne göre anlatıldığına göre, her zamanda varlığa gelen şeyden önce gelen maddenin, bu, zamanda varlığa gelen şeyle birleşmesi gereken bir tarzda olduğunun belirtilmesi gerekir.

(92) Kemâl Paşa-zâde biçimsel olarak bu eleştirisinde haklıdır, çünkü bu delilin anlatımı içinde, gerçekten söz konusu geçiş ezelîliğin maddeye cins bakımından ait olan bir vasıf olmasına değil, maddeler içinde ezelî bir madde olmasına dayanmaktadır.

len ruh olduğunda, [93], onun maddesinin "beden" olduğunu söylerler. Bedenin ise, varlıkta ruhla birleşmesi zorunlu değildir; çünkü ruh, beden ortadan kalktıktan sonra da devam eder.

Ancak buna karşılık da şöyle denebilir: Ruhun bedenle birleşmesinin zorunlu olmasından kasıt, bedenin varlığa geldiğinde, ruhun varlığının zorunlu olmasıdır. Bu zorunluluk, söz konusu teselsülün imkânsız olması şartının tahakkuk etmesi için yeterlidir.

Dedi: ...cisimlerin ezelî olduğunu ispat etmek istersek...

Diyorum: Doğrusu "... cismin ezeli olduğunu ispat etmek istersek..." demesi idi. Çünkü zikrettiği şeyden ortaya çıkan, cisimlerden bir cismin ezelîliğidir, cisimlerin ezelîliği değildir. Bu açıktır.

Dedi: ...heyûlâ denen (ezelî ilk madde...)

Diyorum: Yazara şöyle karşı çıkılabilir: "Burada zikredilen şeylerden ortaya çıkan, ezelî bir maddenin var olması gerektiğidir. Ancak bu maddenin heyûlâ olduğu henüz ispat edilmemiştir. Çünkü zamanda varlığa gelen şeylerden birinin, ezelî bir mücerret şeyden terekküp eden mücerret bir şey olması muhtemeldir(?) Bu, yanlış olduğu üzerinde bir delil şöyle dursun, bir "şüphe"nin dahi mecut olmadığı şeylerdendir[94].

Dedi: ...cismî ve nev'î sûretten geri kalamaz...

Diyorum: Burada biraz durmamız lazım; çünkü eğer burada he-

(93) Kemâl Paşa-zâde burada Fârâbî-Sina'nın ruh anlayışına işaret etmektedir. Fârâbî ruhu, Aristotelesvari bir şekilde bedenin formu olarak aldığı için bedenden evvel bir varlığı olduğunu kabul etmez (bkz: Madk La Place, s. 128), İbni Sina da bu görüşte onunla birliktedir; ancak ruhun bedenden sonraki varlığı konusunda aralarında görüş ayrılığı vardır. Fârâbî'nin ruhun bedenden sonraki hayatı hakkındaki, yani ruhun ölümsüz olup olmadığı konusundaki tavrı açık olmamasına, bazı yerlerde bunu kabul etmemesine karşılık, İbni Sina kesin olarak ruhun ölümsüzlüğü fikrini savunur (bkz: aynı eser, s.155-156).

(94) Kemâl Paşa-zâde'nin burada ne demek istediğini anlayamıyoruz.

yûlânın cismî sûretten onun şahsı itibariyle, nev'î sûretten onun kendisi itibariyle geri kalamıyacağı kastediliyorsa, bunu kabul etmeyiz. Daha sonra göreceğin üzere, bununla ilgili olarak verilen açıklamalar bunu gösterememektedir. Eğer heyûlânın onlardan geri kalamıyacağı ile, genel olarak, yani şahsi itibariyle cismî sûretten, kendisi itibariyle nev'î sûretten veya nev'î itibariyle cismî sûretlerden, cinsi itibariyle nev'î sûretten daha umumî olarak onlardan geri kalmayacağı kastediliyorsa, o zaman da bu anlatım tam olmaz. Çünkü o zaman lâzım gelen şey, bir cismin kendisinin, zamanın bütün parçalarında mevcut olması değil, bir zamanın cisimlerden bir cisimden yoksun kalmamasıdır[95].

Ayrıca da şunu ilâve edebiliriz: Yazarın bu anlatımının tam olması için, heyûlânın söz konusu iki sûretten geri kalamıyacağından, cismî sûretten onun şahsı itibariyle, nev'î sûretten onun nev'i itibariyle geri kalamıyacağının kastedilmesi gerekir. Bu ise bu meselenin başlarında geçtiği üzere filozofların bu konudaki görüşlerine aykırıdır[96].

Dedi: ...çünkü cisim, bu üç şeyin bir araya gelmesinden ibarettir...

Diyorum: Biri şöyle diyebilir: "Cisim, filozoflarca kendisinde birbirlerini dik açılarla kesen üç boyut farzedilen bir cevherden ibarettir. Ve onların görüşlerinden ortaya çıkan, cismin tahakkuk etmesi için, bu üç parçanın zorunlu olduğudur. Ama cisimde bu üç parçadan başka bir parçanın olmadığı hakkında bir delil yoktur. Hatta onlardan böyle bir iddia işitilmemiştir. Çünkü ileri sürmek için ispat etmeleri gerekirdi.".

Dedi: ...bu delil...

---

(95) Yani eğer heyula, cismî suretten cinsi, nev'î suretten nev'î itibari ile geri kalmazsa, her cismin ezelî olması lâzım gelir; eğer cismî suretten nev'î itibari ile geri kalmazsa bir cismin ezelî olması lâzım gelir.

(96) Hoca-zâde bu faslın başlarında unsurların cinslerin itibari ile nev'î suretlerinin, nev'ileri itibari ile cismî suretlerinin ezelî olduklarını söylemektedir. (bkz: burada s.86).

Diyorum: Yazar, bu sözle, "ezelî bir maddenin mevcut olduğu" hakkında ileri sürülen delille, "maddenin ezelî olmasının, cismin ezelî olmasını gerektirdiği"ne dair ileri sürülen delilden meydana gelen "cismin ezelî olduğu" hakkında delile işaret ediyor. Yani burada işaret edilen, yazarın sözünden zannedileceği gibi yalnız başına ilk iki delilden biri değil, onlardan meydana gelen üçüncü delildir.

Ayrıca burada doğrusu şöyle denmesi idi: "...bu delil, her zaman varlığa gelen şeyden önce bir maddenin geldiğini, heyûlâyı, heyûlânın cismî ve nev'î sûretten geri kalamıyacağını ispat etmeye bağlıdır...". "Yazar, tertipte kusur ediyor; çünkü burada önemli olanı bırakıyor -ki bu heyûlânın, sûretten geri kalamıyacağını ispat etmektir- önemsiz olanı ele alıyor- bu ise, sûreti ispat etmektir-. Çünkü heyûlânın sûretten geri kalamıyacağını ispat etmek, sûreti ispat etmeyi de için alır. Bundan ötürü sûreti ispat etmeyi ayrıca ele almasına lüzûm yoktur. Nitekim kendisi de bunu, bu öncüllerin ispat edilmesine girişirken şu sözleri ile açıkça belirtmektedir: "...önce heyûlâyı ele alalım: ...", "...şimdi de heyûlânın sûretten geri kalamıyacağı meselesini inceleyelim...". "Yani yazar burada sûretin varlığını ispat etmeyi ayrıca ele almamaktadır.

Dedi: ...sonra onların bu delillerinin yanlış olduklarının ortaya çıkması için...

Diyorum: Bu açıklamadaki (ta'lil) zayıflık gizli değil; çünkü yazarın bu zikrettiğinin özeti şudur: "..bu delillerin yanlış olduklarının ortaya çıkması için, onların çürütülmesi ile ilgili şeyleri görelim..". Oysa burada doğrusu "...bu öncüllerin yanlış olduklarının ortaya çıkması için...." demesiydi.

Dedi: ...filozofların, heyulânın varlığını ispat etmek üzere kendisine dayandıkları şeyin özü (zubda) şudur:...

Diyorum: Filozoflar,. heyûlânın varlığını çeşitli yollarla (tarîk) ispat ederler; bunlardan birisi "ayrım" (infisâl) yoludur, diğeri "etkilenme" (infi'al), nihayet üçüncüsü ise "seyrekleşme ve

yoğunlaşma" (tahalhul ve takâsuf) yoludur (97). Bu konuda daha fazla bilgi isteyen, "Kitab al-Mavâkıf" ve bunun şerhine başvursun. Bu yollardan en kuvvetlisi, birinci yoldur. Bu yol, işte bu kitapta zikredilendir. Bundan ötürü yazarın "...filozofların heyûlânın varlığını ispat etmek üzere kendisine dayandıkları şeyin esası (umda) şudur:..." demesi daha doğru olurdu.

Dedi: ...veya ...bunlara benzeyen cevherlerden...

Diyorum: Burada Nazzâm ve onu takip edenlerin kabul etmiş oldukları başka bir ihtimal mevcuttur. Bu, cismin kendisinde bilfiil olarak mevcut olan arazlardan terekküp etmesidir. Cismin özü gereği sürekli bir şey olduğu görüşünün belirlenmesi (takarrür) için, bu ihtimalin de çürütülmesi gerekir(98).

Dedi: ...çünkü bunların dış âlemde varlıkları imkânsızdır...

---

*(97) Heyulânın varlığını ispat etmek için filozofların ileri sürdükleri bu yollardan ikincisini, yani "etkilenme" (infi'al) delilini Curcani bize şöyle vermektedir: "Cismin, bir kuvvesi, bir fiili vardır; Çünkü her cisim, cisimselliğinin mevcut olması bakımından bilfiil, bir çok arazlara müstait olması bakımından bikuvvedir. İmdi basit bir varlık böyle olamaz; çünkü bu iki şeyin bir olan bir varlıkta birleşmesi imkânsızdır. O halde basit cisimde, cisimsellikten başka bir şey mevcuttur ki bu da heyûlâdır" (bkz: **Şarh al Mavâkıf,** s. 369).*

"Seyrekleşme ve yoğunlaşma" delilini ise yine Curcani şöyle anlatmaktadır: "Eğer cisimde, özü gereği belirsiz olan bir şey olmasaydı kendisine bir başka şey eklenmeksizin veya çıkarılmaksızın, hacminin büyümesi veya küçülmesi imkânsız olurdu. Oysa cisimde, kendisine bir şey eklenmek veya çıkarılmaksızın hacminin büyümesi veya küçülmesi söz konusudur. O halde cisimde cismî sûretten başka belirsiz bir şey vardır, bu da heyûladır" (bkz: aynı eser, aynı sayfa).

*(98) Mu'tezile düşünürleri "cisim"le, muayyen özellikleri olan en küçük fiziksel parçayı anlarlar; "atom"la ise, cismin kurucu unsurlarını kastederler. Onlara göre atomlar, artık bölünemeycek olan şeylerdir. Bu konuda Nazzam, istisna teşkil eder; çünkü ona göre atom, gerçekte olmasa bile, muhayyile yolu ile sonsuza kadar bölünebilir, yani o atomu, cismin kurucu unsuru olarak almaz. Cisimlerin kurucu unsurları kavramını kabul etmediği, bununla beraber duyusal verileri inkâr edemediği için Nazzam, cismin, bir arazla, duyusal verilerin bütününden ibaret olduğu sonucuna varır; yani ona göre cisimler arazlara, arazlar ise cisimlere indirgenebilirler; cisim, gerçekte bir arazlar bütünüdür (bkz: Nader, **le Sys. Phi. des Mu'tezile,** s. 150-158).*

Diyorum: ...çünkü, cismin bunlardan meydana gelmesi imkânsızdır..." deseydi, daha doğru olurdu; çünkü atomların mevcut olmadığına dair ileri sürülen delillerin çoğu, onların mevcut olmadıklarına değil, cismin onlardan meydana gelmesinin imkânsız olduğuna dayanır. O halde bu söz konusu zikredilen şeyi, böyle temellendirmek daha kuvvetlidir(99).

Dedi: ...şu halde basit cisim, özü gereği süreklidir:...

Diyorum: Doğrusu şöyle demesiydi: "basit cisim özü gereği süreklidir veya her cismin bir başka cisimden sonsuza gidinceye kadar meydana gelmesi caiz olmadığından, süreklilik ihtiva eder.."; "doğrusu" diyoruz, çünkü basit cisimde imkânsız olan, onun tabiatları farklı cisimlerden meydana gelmesidir, ister tabiatları farklı ister farksız olsun, mutlak olarak cisimlerden meydana gelmesi değildir.

Dedi: ...basit cisim kendi kendisiyle kaim olsa...

Diyorum: Bu öncüldeki zayıflık gizli değil; çünkü kendi kendisi ile kaim olmak, cevher olmanın zorunlu vasıflarındandır (lâzım). Şu halde cevher olduğu söylenen basit cismin kendi kendisiyle kaim

---

*(99) İslâm kelâmının, hiç olmazsa Abu Huzayl Allaf, Muammer, Hişam'dan Bağdat okulu üzerinden Eş'ariliğe giden çizginin atom anlayışı Demokritos'unkinden oldukça farklıdır. Bunların atom anlayışı ile Demokritos'unki arasındaki en önemli fark, Demokritos'un atomlara muayyen bazı özellikler tanıması, bunların ise hiç bir özellik tanımamasıdır. Demokritos'a göre atomların, modern terminoloji ile söylemek gerekirse renk, ses, koku gibi ikinci dereceden nitelikleri yoktur; ama büyüklük, şekil veya uzam gibi birinci dereceden nitelikleri vardır. Oysa bu kelâmcılara göre atomların ne ikinci dereceden, ne de birinci dereceden hiç bir nitelikleri yoktur; yani atom, aynı zamanda uzamsızdır, geometrik bir nokta gibidir. Atomlar, bütün diğer özellikleri gibi, uzamsallıklarını da bir araya geldiklerinde kazanırlar, daha doğrusu atomlar bir araya geldiklerinde, uzam gelir (bkz: Salomon Pines, **Beitrage zur islamischen atomenlehre,** 1936, s.4-8; Ayrıca Nader, le Sys. Ph. des Mu'**ta.** s.153). İşte bu atom teorisine felâsifenin hücumları özellikle bu noktadan olacaktır; yani onlar uzamısız olan geometrik noktalar gibi kasarlanan bu atomlardan nasıl olup da üç boyutlu, uzamsal bir şeyin meydana gelebileceğini soracaktırlar. Kemâl Paşa-zâde'nin burada işaret etmek istediği budur.*

olmamasının farzedilmesi diye bir ihtimal mevcut değildir. Bundan ötürü bu geçişte bu öncülün böyle şartlı bir şekilde ele alınması doğru değildir. Ancak yazarın şöyle bir durumu var: Sanki o bu "basit cismin kendi kendisi ile kaim olması" ile, onun "başkasına hulûl etmeyen" olmasını kastediyor. Ancak o "başkası ile kaim olmak" ile, "başkasına hulûl etmek" arasında bir ayrım yapmıyor ve "basit cisim kendi kendisi ile kaim olsa" sözünü," basit cisim, başkasına hulûl etmezse" yerinde kullanıyor. Ama "başkası ile kaim olmakla, başkasına hulûl etmek" arasındaki fark açıktır. Çünkü "cevher"in başkası ile kaim olması "imkânsızdır, ama "başkasına hulûl etmesi" imkânsız değildir.

Dedi: ,..çünkü özü gereği sürekli olan cisme (ayrım geldiği...)

Diyorum: Bu uzun anlatım, bu delili anlatmaya başlarken kullanmış olduğu "...filozofların, heyûlânın varlığını ispat etmek üzere kendisine dayandıkları şeyin özü şudur: ..."ibaresine uymamaktadır; çünkü bu ibarenin anlamı, özetlemektir (talhis). Ona uygun olan, Curcâni'nin bir eserinde söylediği gibi "..özü gereği sürekli olan cevhere ayrım geldiğinde, onun ortadan kalkacağı ve burada başka iki sürekli şeyin meydana geleceği şüphesizdir. Eğer cisimde "sürekli cevher"den başka bir şey olmamış olsaydı, bu ayrımın bir defada birinci sürekli şeyi ortadan kaldırması, diğer iki sürekli şeyi meydana getirmesi lâzım gelirdi. Bu ise zorunlu olarak yanlış bir şeydir. O halde gerek birinci süreklide, gerek ikinci süreklide var olan başka bir şeye ihtiyaç vardır. İşte bu, odur. Bu şeye, heyûlâ, sürekli cevhere ise sûret denir" demesidir.

Dedi: ...şu halde bu müşterek şey, (birinci tek ve sürekli şeyle...)

Diyorum: Burada, bu sözler olmasa da olabilir. Çünkü burada amaç cismin ezelî olduğunu ispat etmektir. Bu ise, onun birbirlerinden yoksun kalamıyan parçalardan mürekkep olduğunu göstermekle tamam olur; çünkü bu durumda onların birinin ezelî olmasından -her zamanda varlığa gelen şeyden önce maddenin geldiği kaidesine dayanarak- bütününün ezelî olması lâzım gelir. Şu halde burada önemli olan, basit cisimde, bu basit cismin kendilerinden meydana

geldiği parçaların mevcut olmasıdır. Bu parçaların, yazarın zikrettiği tarzda açıklanmaları, burada önemli değildir. Ancak heyûla ve sûretin mahiyetlerinin ne oldukları araştırıldığında ona ihtiyaç vardır. Bunun ise burada varılmak istenen amaçla bir ilgisi olmadığına yukarıda temas ettik[100].

Atomların mevcut olmadığı görüşünü kabul ettikten sonra, filozofların bu iddialarına verilecek cevap şudur: Atomlar veya onlara benzer, onların hükmünde olan şeylerin reddedilmesi, su gibi **basit olduğu iddia edilen cismin** özü gereği sürekli olmasını **gerektirmez. Tersine burada lâzım gelen iki şeyden biridir:** Ya basit cisim, duyusal âlemde müşahede ettiğimiz üzere, özü gereği basittir; dolayısı ile cisimlerden meydana gelmeyen tekil (müfred) bir cisimdir; veya basit cisim, cisimlerden mürekkeptir; yani ayrıştırılmasında bu cisimlerle sonuçlanır. Şu halde bu üzerinde konuştuğumuz cismin dış âlemde bölünmeyi kabul etmeyen, sadece muhayyilede bölünme kabul eden tekil cisimlerden meydana gelmesi niçin caiz olmasın? Eğer böyle olduğu kabul edilirse, heyûlâ-

---

(100) Kemâl Paşa-zâde burada bu dördüncü delille ilgili Gazali'nin anlatımına imâda bulunur gibidir, yani onun demek istediği şudur: Burada amaç, cismin ezelî olduğunu ispat etmektir. Bunun için ise, maddenin varlığını, ezelîliğini ve sûretle birleşip cismi teşkil ettiğini ispat etmek yeter. Çünkü maddenin varlığı ve ezelîliği gösterildikten sonra-ki maddenin ezeliliği, her zamanda varlığa gelen şeyden önce maddenin gelmesi lâzım geldiğine dayanarak ispat edilecektir-onun suretten geri kalamayacağı da ortaya konduğunda, bundan cismin ezelîliği zorunlu olarak ortaya çıkar. Şu halde burada önemli olan bu basit cismin kendilerinden meydana geldiği parçaların varlığını ispat etmek ve bu parçalardan birinin ezelî olduğunu göstermektir. Bu parçaların mahiyetlerinin nelerden ibaret oldukları v.b.nin açıklanmasına gelince, bunlara burada ihtiyaç yoktur.

*Kemâl Paşa-zâde'nin burada bu dördüncü delille ilgili Gazali'nin anlatımına bir imâda bulunur gibi bir durumda olduğunu söylüyoruz; çünkü Gazali bu anlatımında maddenin, sûretin mahiyeti, özellikleri gibi konuları ele almaz, sadece her zamanda varlığa gelen şeyden önce bir maddenin gelmesi lâzım geldiğini, bu maddelerin ise sonsuza kadar gidemiyerek ezelî bir maddede sona ermeleri gerektiğini gösterir, daha önce filozoflara göre cismin madde ve sûretten meydana geldiğini belirtmiş olduğu için, bundan cismin ezelî olması lâzım geldiği çıkar (bkz: Aver. **Tahaf.** I, s.58-59).*

nın varlığı ispat edilmez [101]

Buna karşı şöyle denemez: "Bu muhayyel bölünmeyi kabul eden parçaların her birinde, bu muhayyel bölme iki şey meydana getirir; bu iki şeyden her biri, diğer şeyin ve cismin bilfiil bölünebilen parçalarının tabiatı ile uyuşma halinde olacaktır (çünkü basit cisimden bahsediyoruz). O zaman bunlar, dış âlemde bölünmeyi kabul etmekte veya etmemekte ortak (müteşarik) olacaklardır. Çünkü bu, mahiyet bakımından bir olan varlıkların özelliğidir (lâzım). İkinci ihtimal yanlıştır; geriye birinci ihtimal kalır. O halde bu küçük cisimlerin her biri dış âlemde bölünmeyi kabul ederler. **Bununla da varılmak istenen amaç, yani heyûlânın varlığı ispat edil-**

(101) Kemâl Paşa-zâde, Hoca-zâde'nin caiz olduğunu söylediği bu faraziyenin Demokritos'un atom faraziyesi olduğunu söylemektedir (bkz: burada s. 169). Curcani de, ***Şarh al-Mavâkıf****'ında, cisim hakkında çeşitli görüşleri sergilerken, bu görüşü Demokritos adına zikretmekte ve bu görüşün kelâmcıların atom anlayışlarından farklı olduğunu zikretmektedir (bkz: s. 356). Curcani'ye göre, kelâmcılar bu, varlığın en küçük parçalarının ne bilfiil, ne bilkuvve bölünmeyeceği fikrindedirler, yani onlar farazi olarak, muhayyile ile de bölünmezler. Oysa Demokritos bu, varlığın en küçük parçalarının bilfiil bölünemeyeceğini iddia etmesine rağmen, muhayyile ile bölünebileceklerini kabul etmektedir. (bkz: aynı yer, aynı sayfa). Curcani bundan ötürü Demokritos'un sisteminden bahsederken, onun kabul etmiş olduğu bu küçük varlıkları, kelâmcıların sistemlerinden bahsederken kullanmış olduğu gibi "bölünemeyen parçalar" (al cuz allati la yatacazzi) adı ile nitelemez, onlara "küçük cisimler" der (acsâm sugâr). Hoca-zâde de aynı şekilde bu varlıklardan bahsederken "tekil cisimler" (acsâm mufrada) tabirini kullanmaktadır.*

Yukarıda Demokritos'un atom anlayışı ile kelâmcılardan bahsettiklerimizin atom anlayışları arasındaki önemli farklılığa temas etmiştik. İşte bu nokta da, ondan tabiî olarak çıkan bir sonuçtur; çünkü bu kelâmcılar atomu geometrik bir nokta olarak tasarladıkları için, onlara göre her hangi bir şekilde onun bölünmesi söz konusu değildir. Oysa Demokritos için gerçekten bilfiil olmasa bile matematik olarak atomun bölünmesi mümkündür.

miş olur"[102]; çünkü biz deriz ki: "Söz konusu parçaların mahiyet bakımından birbirleriyle uyuşma durumunda olacaklarını kabul etmiyoruz. Çünkü onların, içlerinde nev'î mahiyetleri bakımından birbirleriyle uyuşan iki parçanın dahi mevcut olmadığı bir tarzda mahiyet bakımından birbirlerine aykırı olmaları caizdir. Duyusal olarak parçaları birbirine benzeyen "su"yun, mahiyetleri tamamiyle birbirinden farklı parçalardan meydana gelmesinin imkânsız görülmesinin (istib'ad) buna benzer şeylerde bir faydası yoktur."[103].

Sonra atomlar veya onların hükmünde olan şeylerin reddedilmesinin, su gibi basit olduğu iddia edilen cismin tek sürekli bir şey olmasını gerektirdiğini kabul etsek dahi, **bu sürekli şeyin kendi**

(102) Hoca-zâde burada bu delili çok kısa olarak ve oldukça müphem hatta anlaşılmaz bir şekilde vermektedir. Bu delil İbni Sina'nındır ve onu Curcani açık bir şekilde şöyle vermektedir: "Bu muhayyel bölünmeyi kabul eden parçalardan her birinde, bu muhayyel bölünme iki şey meydana getirecektir. Bu iki şeyden her birinin tabiatı, hem diğerinin tabiatına, hem (kendisi ve diğerinden meydana gelen) bütünün tabiatına, hem de mahiyet bakımından bu bölünen parça ile müşterek olan diğer bir parçanın- çünkü Demokritos'un görüşüne göre bu küçük tekil cisimler nev'i mahiyetleri bakımından birbirleri ile ortaktırlar- tabiatına uygun (muvafık) olacaktır. O zaman bu bir tek parçada farzedilen iki muttasıl parça hakkında, o iki munfasıl parça (yani o bölünen parça ile diğer parça) hakkında caiz olan şey -ki bu şey, birlik ve sürekliliğe aykırı olan, onları reddeden infisaldir- caiz olur. Sonra yine o iki munfasıl parça hakkında da, o iki muttasıl parça hakkında caiz olan şey -ki bu da ikiliği ve bölünmeyi reddeden ittisaldir- caiz olur. Çünkü bu dört şey mahiyet bakımından birbirleriyle ortaktırlar (mütevakıf). Dolayısı ile onlar ya infisal ve ittisali kabul etmelerinin imkânsız olmasında veya onları kabul etmelerinin caiz olmasında müşterek olacaklardır. Birinci ihtimal kati olarak yanlış olduğuna göre, ikinci doğrudur. Şu halde bu küçük cisimlerden her biri ittisal ve infisali kabul eder." (Bkz: ***Şarh al Mavakıf, s 367).***

(103) Hoca-zâde'nin bu cevabı da açık değildir, Curcani bunu da yine daha açık olarak şöyle ortaya kaymaktadır: "Bunun, yani İbni Sina'nın bu zikrettiği şeyin dayanağı, küçük cisimler olan bu parçaların yukarıda işaret ettiğimiz gibi, mahiyet bakımından birbirlerine uygun olarak alınmalarıdır, bunu ise reddedebiliriz. Çünkü bu parçaların mahiyet bakımından birbirlerinden farklı olmaları, öyle ki onlarda "nev'i" bakımından birbirine eşit (mütevakıf) olan iki parçanın dahi olmaması caizdir. Duyusal olarak parçaları birbirine benzer olan suyun, hakikatleri birbirinden farklı olan parçalardan meydana gelmesinin imkânsız görülmesinin bu tip meselelerde bir faydası yoktur; çünkü eğer bu delil, böylece hasmın bunu kabul etmesine dayanırsa burhanî olmaz, cedelî olur" (bkz: ***Şarh al Mavakıf****, s. 367). Demek ki Curcani'ye göre su, birbirine benzer parçalardan meydana geliyor gibi görünüyorsa da, bu parçaların mahiyetleri bakımından birbirlerinden farklı oldukları iddia edilebilir. Eğer bu parçaların birbirlerine benzer olmalarının hasım tarafından kabul edilmesi istenir ve bu delil bu kabule dayanırsa, o zaman da burhanî olmaz, cedelî olur.*

kendisiyle kaim olduğu farzedildiğinde, onu ikiye ayırmanın, kendisini tamamiyle ortadan kaldırmak ve başka iki cisim meydana getirmeyi gerektireceğini kabul etmiyoruz. " ...çünkü özü gereği sürekli olan cisme ayrım geldiği ve iki cisim meydana getirdiği durumda, zorunlu olarak artık o devam edemez. Oysa bu iki kısım onda bilfiil mevcut değildi..." sözü ile, bu tek ve sürekli olan şeyin, "teklik" ve "süreklilik" sıfatları ile devamlı olmadığı, (ayrımdan sonra meydana gelen) iki kısmın da "çokluk" ve "süreksizlik" sıfatları ile meydana gelmedikleri kastediliyorsa, bunu kabul ederiz; ancak bu bir şey ifade etmez. Eğer o sözle, önce sürekliliğe marûz olan varlığın üzerine ayrım geldiğinde artık devam etmediği ve bu ayrıma mâruz olan varlığın meydana gelmediği kastediliyorsa, bunu reddederiz. Çünkü bütün akıllı kişilerin muhalif oldukları bir konuda, zorunluluk iddiası dinlenilmez. **Tersine bu "ârız" olanı, "marûz" olanla karıştırmaktır**[104].

Sonra bunu kabul etsek dahi, basit cismi bölmenin onu ortadan kaldırmak, yerine iki başka cisim meydana getirmek olduğunu (çünkü bunun dışında bir ihtimalin, yani cismin bu ameliyede yokluğa gitmesinin söz konusu olamıyacağını), bunun ise caiz olmadığını kabul etmiyoruz. Burada da bir zorunluluk söz konusu olamaz. **Çünkü Eflâtun ve daha başkaları gibi, bütün eski "Esâtîn" filozofları bu görüşü ileri sürmüşlerdir** [105].

Dedi: ...atomların mevcut olmadığı görüşünü kabul ettikten sonra...

Diyorum: Doğrusu "...cismin atomlardan meydana gelmediği görüşünü kabul ettikten sonra..." demesidir. Çünkü bu delili ileri sürenin (filozof) amacının yerine gelmesi için, cismin atomlardan meydana gelmediği görüşünün kabul edilmesi yeterlidir; Atomların var olmadıklarını kabul etmeye ihtiyaç yoktur. Sonra bu sözden zımmen çıkan anlam, yani atomların "mevcut olmadığı" görüşünün reddedilmesi, burada icabeden şeyden, yani cismin atomlardan "meydana gelmediği" görüşünün reddedilmesinden daha hususîdir; çünkü bu ikinci, birinci olmaksızın tahakkuk eder, ama birinci o ol-

*(104) Hoca-zâde'nin burada ne demek istediğini Kemâl Paşa-zâde ilerde geniş olarak açıklamaya çalışacaktır. Biz, her ikisinin de söylemek istediklerini Curcani'nin bu konudaki sözlerinden faydalanarak açıklamaya çalışacağız. Curcani'ye göre filozofların heyûlânın varlığını ispatlarına karşı şöyle bir itiraz da yöneltilmiştir: "İttisal, birlik, infisal, çokluktur; bu ikisi cisme ârız olan, onun dışında olan şeylerdir. Sizin (filozoflar) cismin ittisal ve onu kabul eden bir şeyden mürekkep olduğu iddianızın ispat edilmesi için, bu ittisalin cismin bir parçası olduğunu göstermeniz gerekir; bize gelince, biz bunu, yani ittisalin cismin bir parçası olduğunu kabul etmiyoruz." (Bkz: **Şarh al Mavakıf"**, s.368). Curcani'ye göre bu itirazı yapan, bununla şunu demek istemektedir: Cismin özü, ittisalden ibarettir; bu muttasıl cevher ise kendi kendisi ile kaim olup, başka bir şeye ihtiyaç göstermez. İşte birlik olan ittisalle, çokluk olan infisalin mahalli bu muttasıl cevherdir. Şu anlamda ki bunlar birbirlerini takip ederek bu muttasıl cevhere hulul eden iki ârızdırlar.*

Demek ki bu görüşe göre cismin özü, süreklilikten ibarettir ve bu şey, kendisinden başka bir şeye, yani heyûlaya muhtaç değildir; kendi kendisi ile kaimdir. Curcani'ye göre Platon'un madde anlayışı da buna yakındır; çünkü Platon'a göre bütün cisimlerin kendisine indirgeneceği en son şey, bu, bütün cihetlerde sürekli olan cevherdir (bkz: aynı sayfa). (Nitekim Hoca-zâde de bir sonra gelen sözlerinde buna işaret etmektedir).

İşte Hoca-zâde'nin burada "ârız" ve "mâruz"la ve ârızı mâruzla karıştırmakla kastetmek dumunda olduğu budur. Kemâl Paşa-zâde de bu aynı fikri ilerde daha başka bir tarzda söylemektedir.

*(105) Curcani, **Şarh al Mavakıf**'ında, cismin mahiyeti hakkında farklı görüşleri sergilerken, iki kavram çiftinden hareket eder: Bilfiil bölünme, bilkuvve bölünme ve sonlu miktarda bölünme, sonsuza kadar bölünme. Ona göre burada bu kavramla mantıkî kombinezonlarından, dört aklî ihtimal olduğu ortaya çıkar. Bunlardan birincisi bir cisimde farzedilen bütün parçaların bilfiil mevcut olukların ve sonlu olduklarını iddia eden görüştür, bu, kelâmcıların çoğunun görüşüdür. İkincisi, bir cisimde farzedilen bütün parçaların bilfiil mevcut oldukları, fakat sonsuz olduklarını iddia eden görüştür, bu, Nazzam'ın ve Anaksagoras'ın görüşüdür. Üçüncüsü, cisimde farzedilen bütün parçaların bilkuvve ve sonlu olduklarını iddia eden görüştür. Curcani, bu görüşün Şehristanî'ye izafe edildiğini söyler. Nihayet dördüncü görüş, söz konusu bütün parçaların bilkuvve ve sonsuz olduklarını iddia eden görüştür ki bu da filozofların, yani Aristoteles ve onu takip edenlerin görüşüdür. Curcani'ye göre bu son iki görüş, cismin bilfiil bölünemeyeceğini, tersine, basit cismin özünde sürekli olduğunu ileri sürer. Bunlardan birincisinde cismin ancak sonlu miktarda bölünme kabul edeceği, bu bölünmenin muayyen bir sınırda duracağı, ondan ileriye gidilemeyeceği, dolayısı ile bölmenin artık bölünemeyecek parçalarda -ki cisim, bilkuvve olarak bunlardan terekküp etmiştir- sona ereceği iddia edilir. Bu Şehristanî'nin görüşüdür ve Curcânî'ye göre Eflâtun'dan bu konuda nakledilen şey de bu görüşe yakındır. Buna göre Eflatun cismin bölünme ile ortadan kalkacağını ve heyula olacağını iddia etmiştir (bkz: s. 356).*

Curcani daha sonra, bir yukarıki notta işaret ettiğimiz üzere, Eflatun'a izafe edildiğini söylediği bu görüşü daha da açar. Buna göre Eflatun, cismin, madde ve sûretten meydana

geldiğini kabul etmemektedir. Ona göre cismin özü, hakikati süreklilikten ibarettir ve cisim, kendi kendisi ile kaim olan sürekli bir cevherdir. Bunu ilerde Kemâl Paşa-zâde daha da açarak şunları söylemektedir, "Eflatun'a göre cisimlerin bölünme ve ayrılma ile kendisine indirgeneceği (inhilâl) en son şey, başka bir şeye indirgenemeyen, kendi kendisi ile kaim olan sürekli bir cevherdir. Bu, mutlak cisimdir ve Eflatun'a göre bu şey, dış âlem bakımından kendisinde asla bir terkip bulunmayan, üzerine süreklilik ve ayrımın gelmesini bu her iki halde de değişmeksizin kabul eden basit bir cevherdir. Bu şey, cevheri ve özü bakımından cisim, cisimlerin nev'ilerini teşkil eden nev'i suretleri kabul etmesi bakımından heyûla diye adlandırılır." (bkz: burada s. 215 216)

Hoca-zâde, bu görüşün sadece Eflâtun'un değil, bütün eski "esâtin" filozoflarının görüşü olduğunu ilâve etmektedir. Burada onun bununla, her şeyin kendisinden çıktığı aslî bir maddeyi arke olarak alan ve her şeyi onun değişimlerine bağlayarak izah eden Sokrates öncesi fizikçilerden bazılarını, yani bu görüşü savunan Tales, Anaksimandros, Anaksimenes gibi filozofları kastettiğini zannediyoruz. Çünkü bilindiği gibi bu fizikçiler, âlemin esasını, arkesini temsil eden bu ilkeleri yanında onlara şekil veren, ayrı bir ilkenin varlığını kabul etmezler; onlara göre bu asli madde, belirsiz, sürekli, her şey olabilecek olan bir şeydir; dolayısı ile her şeyin bölünme ve ayrışma ile kendisine indirgeneceği en son şey, işte bu tözdür.

Platon'un da cisim anlayışı ile ilgili olarak ileri sürülen bu görüşün acaba gerçekten onun madde, cisim anlayışı ile ne dereceye kadar bağlantısı vardır, onu ne derecede yansıtmaktadır ve Curcani'nin ve bu bazı başkalarının Platon'a izafe ettikleri bu görüşle ilgili olarak dayandıkları kaynaklar nelerdir? Bu ikinci soru ile ilgili olarak söyleyebileceğimiz bir şey yoktur; ancak birincisi hakkında, onun Platon'un madde, cisim anlayışı ile büyük ölçüde uyuşma durumunda olduğunu söyleyebiliriz. Platon'a göre madde, her türlü müsbet keyfiyetten mahrum, belirsiz, şekilsiz bir şeydir, yani Platon maddeyi, her türlü oluşun, şekillenmenin konusu, öznesi, şartı olarak ele almaktadır. Madde hakkında kullandığı terim "ezelî yer" veya "içinde olunan şey"dir ve ondan Platon bir "kap", "evrensel bir kap" olarak bahseder. Bu anlamda o, mekânla, cisimlerin yeri ile bir ve aynı şeydir (Bkz: Leon Robin, ***Platon****, Paris, F. Alcan, 1938, s. 231-235). Madde, mekânla aynı şey olduğundan ve mekân her yerde olduğundan, Anaksagoras'ta olduğu gibi maddeyi teşkil eden şeyler, tözler arasında bir mütecanissizlik olmayacaktır. Buradan Platon şuna geçer: Madde, mütecanis, fakat şekilleri itibari ile birbirinden farklı parçalara ayrılır, meselâ katı unsur küplerden, su, yirmi yüzlü şekillerden, eter, piramitlerden meydana gelir (bkz: Alfred Veber,* ***Felsefe Tarihi****, çev: H. Vehbi Eralp, İst. Remzi kit. 1964, s. 62).*

Yani kısaca Platon, Aristoteles'in madde ve formdan teşekkül eden cisim anlayışına yabancıdır; ona göre, madde homojen, sürekli matematik bir mekândır. Bu mekân içinde ancak şekilleri ile birbirlerinde ayrılan parçacıklar vardır. Bu farklı şekillerde olan matematik parçacıklardan farklı unsurlar teşekkül eder, madde bölünebilirdir; ancak bu sonsuza kadar gitmez, bu parçacıklarda nihayetlenir. Aristoteles, töz olarak ferdi, yani madde ve suretten meydana gelen bütünü kabul ettiği için ondan cismin zorunlu olarak bu ikisinden terekküp etmesi gerekir. Oysa Platon için töz, ideadir; yalnız, onun karşısında maddenin de bir varlığı vardır. Bunlar birbirlerinden ayrı, birbirlerine yabancı şeylerdir; hatta evrenin bu kozmos durumundan önce gelen, yani maddenin yalnız başına bulunduğu bir kaos durumu vardır. Cisim, idenin etkisi ile maddenin şekillenerek ortaya çıkmasıdır; dolayısı ile bu şekillemeleri, belirlemeleri kaldırdığımız zaman geride bulacağımız kendi kendisi ile kaim olan belirsiz, sürekli, homojen mekân, madde olacaktır. İşte bu anlamda Hoca-zâde, Kemâl Paşa-zâde ve Curcani'nin Platon'a izafe ettikleri bu madde, cisim anlayışının onun bu konudaki düşüncelerini doğru olarak yansıttıklarını söyleyebiliriz.

maksızın tahakkuk etmez[106].

Dedi: ...basit olduğu iddia edilen cismin...

Diyorum: "İddia edilen" ibaresinde, bu söz konusu cismin basit olduğunun sabit olmadığına dair bir uyarma var. Ancak bu, buraya uymamaktır. Çünkü basit cismin mevcut olduğu şüphesizdir. Zira her mürekkep cismin bir başka mürekkep cisimden sonsuza gidinceye kadar meydana gelmesi imkânsızdır. Gerçi su veya diğer duyusal cisimlerin, böyle olduğu (yani basit olduğu) ispat edilmiş değildir. Ancak bu delili ileri süren burada, suyu misal olarak vermiştir. Bundan ötürü onun basitliği üzerinde tartışmak gereksizdir.

Dedi: ...gerektirmez, tersine burada lâzım gelen iki şeyden biridir...

Diyorum: Burada gereksiz bir uzatma olduğu gözünden kaçmıyor; çünkü söz konusu "gerektirme"yi reddettikten sonra onun şöyle demesi yeterdi: "...çünkü basit cismin Demokritos'un dediği gibi, dış âlemde bölünmeyi kabul etmeyen, ancak muhayyilede bölünmeyi kabul eden tekil cisimlerden meydana gelmesi caizdir. Bu durumda heyûlânın varlığı ispat edilmiş olmaz.."

Dedi: ...bununla da varılmak istenen amaç, yani heyûlânın varlığı ispat edilmiş olur...

Diyorum: Yazarın, onların (atomlar) mahiyetlerinin zorunlu bir özelliği (lâzım) bakımından dış âlemde bölünmeyi reddetmemelerini göstermesine hacet yoktu. Î'cî de yanlış olarak böyle zannetmiş ve demiştir ki: "...ancak burada bir engel olursa, durum değişir; fa-

---

(106) Çünkü cismin atomlardan meydana gelmediği görüşünü reddedmek, yani cismin atomlardan meydana geldiği görüşünü kabul etmek, atomların varlığını da zımnen içerir; ama atomların var olmadıkları görüşünü reddetmek, yani atomların varılğını kabul etmek, cismin atomlardan meydana geldiğini zımnen içermez. Bundan dolayı bu ikinci red, birinciden daha hususîdir.

kat bu engel onun (atom) mahiyetinin zorunlu bir özelliği olamaz. Yoksa o, nev'i şahsına münhasır olur. Şu halde bu engelin ondan ayrılması mümkündür ve bu engelin ortadan kalktığı farzedildiğinde o süreklilik ve ayırımı kabul eder (ittisal ve infisal). Böylece amaç (yani heyûlânın varlığı) ispat edilmiş olur..."

Biz bu zannın yanlış olduğunu söylüyoruz; çünkü heyûlânın varlığını ispat etmemiz için, (atomun) dış âlemde bölünmeyi kabul etmesi yeterlidir. Bu bölünmenin "bilfiil" olarak vukua gelmesine ihtiyaç yoktur. Söz konusu kabul etmenin bize yeterli olduğunu söylüyoruz; çünkü bu delilin özeti şudur: "..ayrımı (infisal) kabul eden şeyin, onunla -vukua geldiği kabul edildiğinde- birleşmesi gerekir. Oysa sürekliliğin (ittisal) ayrımla (infisal) -vukua geldiği kabul edildiğinde- birleşmesi imkânsızdır. Şu halde burada bu süreklilikten başka bir şeyin mevcut olması gerekir..". "Demek ki bu delilin geçerli olmasında, söz konusu ayrımın bilfiil vukua gelmesinin bir rolü yoktur.

Sonra Î'cî'nin, "...ve bu engelin ortadan kalktığı farzedildiğinde, o, süreklilik ve ayrımı kabul eder..." sözünde isabet yoktur; çünkü onun (atom) süreklilik ve ayrımı kabul etmesi özüne ait şeylerdendir (zâtî). Bundan ötürü dış bir engelle ortadan kalkmazlar. Dolayısı ile bu kabul etmenin ondan olması, dış bir engelin ortadan kalkmasına bağlı olamaz. Curcânî Î'cî'nin bu görüşünü, onun (atom) söz konusu süreklilik ve ayrımı 'bilfiil' olarak kabul etmesi kaydı ile kayıtlayarak düzeltmek istedi. Ancak bu doğru değildi. Çünkü bizim üzerinde konuştuğumuz "özü gereği kabul etme" (zaten) ancak bilfiil olabilir. Bilkuvve ve bilfiil olana bölünen şey, ancak istidadî imkân anlamında kabuldür.

"O, (Curcânî) kabul etmeyi değil, kabul edileni kayıtlamak istemiştir" denemez; çünkü o zaman yukarıda zikrettiğimiz şeyin def edilmesinde bu ilavenin bir faydası yoktur.

Dedi: ...bu sürekli şeyin kendi kendisiyle kaim olduğu farzedildiğinde...

Diyorum: Bununla ilgili şeyler daha önce geçti, onları hatırla.

Dedi: ...tersine bu "arız" olanı, "marûz" olanla karıştırmaktır.

Diyorum: Bunun geniş anlatımı şöyledir: "Nasıl ki filozoflar, heyulânın tek cismî sûretle tek, sürekli , çok cismî sûretle çok, sürekli olduğunu söylerler, çünkü cismî sûretin özü gereği sürekli olduğunu, dolayısı ile ayrım kabul etmediğini, tersine üzerine ayrım geldiğinde ortadan kalktığını, yerine yeni iki sûretin meydana geldiğini, heyûlânın ise özü gereği ne sürekli, ne süreksiz olmadığını, bundan ötürü söz konusu iki durumda da devam ettiğini ileri sürerlerse, (biz de şöyle deriz:) Cisme ayrım geldiği zaman, o cismin ârızı, yani bu ayırımdan önceki "ta'limî cisim" ortadan kalkar, cismin kendisi ortadan kalkmaz.[107] Ve burada başka iki ârız, yani bu ayırımdan sonra varlığa gelen iki ta'limî cisim meydana gelir. Boyutlar kabul etme, "tabiî cisim"in, zorunlu bir özelliğidir, ondan ayrılmaz; çünkü her hangi bir talimî cisim ondan ayrılmaz. Bundan ötürü o (tabiî cisim) tek ta'limî cisimle tek, sürekli; çok ta'limî cisimle çok, süreklidir.

---

(107) "Ta'limî cisim", cismin niceliksel aspektini ifade eden şeydir, başka bir ifade ile ta'limî ilimlerin, yani matematiğin konusunu teşkil eden şeydir. "Tabiî cisim" ise, tabiat ilminin, yani fiziğin konusunu teşkil eden şeydir. Curcani bunları şöyle izah etmektedir: "Cisim kelimesi filozoflara göre lafzî olarak birbirleri ile iştirâk durumunda olan iki anlamda kullanılır. Bunlardan birine "tabiî cisim" denir, Bu, tabiat ilminin kendisinden bahsettiği, kendisini konu aldığı şeydir, yani burada cisim bir "tabiat" olarak ele alınır, "tabiat" ise, bu anlamda, şeylerin illetidir. Tabiî cisim şöyle tanımlanır: "o, kendisinde birbirlerini dik olarak kesen üç boyutun farzedilmesi mümkün olan bir cevherdir" (bkz: ***Şarh al Mavakıf"****, s. 352). Curcânî'ye göre "ta'limi cisim" ise, ta'limi yani riyazi ilimlerde kendisinden bahsedilen, yani konu olarak alınan şeydir; burada cisim, bir "nicelik" olarak ele alınır. Riyazi ilimlerin konusu sürekli ve süreksiz niceliğin halleridir. Bu anlamda cisim ise şöyle tanımlanır: "O, birbirlerini dik olarak kesen üç boyutu kabul eden bir niceliktir" (bkz: aynı eser, s. 354). Kemâl Paşa-zâde burada Hoca-zâde'nin bahsettiği ve bizim daha önce 104 numaralı notta üzerinde durduğumuz faraziyeyi açıklamaya çalışmaktadır. Yalnız o, bu faraziyeyi başka bir biçim altında başka sözlerle vermektedir: Ta'limî cismi, yani cismin niceliksel aspektini bir ârız olarak almaktadır; tabiî cismin, onun maruzu olduğunu söylemektedir. Nicelik, diğer bütün kategoriler gibi (töz kategorisi müstesna) töze gelen bir araz olarak düşünülebilir. Nitekim Curcani* ***"Şarh al Mavakıf"****ında bu dokuz kategoriyi arazlar bahsinde, birer araz olarak ele almıştır (bkz: s., 192 den itibaren). Aristoteles'in düşüncesi içinde de bu mümkündür. Bütün bu haşiye boyunca Kemâl Paşa-zâde'nin söylediklerini bir tek cümle ile şöyle özetleyebiliriz: "Filozoflar, süreklilik ve ayrımın veya başka bir dille teklik ve çokluğun mahalli olarak bir heyulânın var olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Oysa teklik ve çokluk birer arız olarak ele alınabilir ve onların mahallerinin yalnız başına heyûlâ olmayıp, cismin kendisi olduğu iddia edilebilir"*

Şu halde biz deriz ki: "Özü gereği sürekli olan, (ancak) ta'limî cisimdir. Cisme ayrım geldiğinde ortadan kalkan ve yeniden varlığa gelen oldur. Tabiî cisme gelince, o, özünde ne sürekli, ne de süreksizdir. Tersine söz konusu iki durumda da devam eden odur. Bundan ötürü heyûlânın varlığını kabul etmeye ihtiyaç yoktur." Hatta şunu da söyleyebiliriz: "Cisme ayrım geldiği zaman, onun üç boyutu kabul etmeyeceği görüşünü kabul etmiyoruz. Burada olsa olsa şu denebilir: Cisim, söz konusu ayrımdan önce üç boyutu kabul eden tek bir şeydir; ayrımdan sonra her biri onları yine kabul eden iki şey olmuş olur. Bundan ötürü gerçekte bu cisimde ortadan kalkan "teklik", ona gelen "çokluk"tur. Cisim, tek olduğu durumda neyse, çok olduğu durumda da odur, asla ortadan kalkmaz. Bundan dolayı nasıl ki filozoflar maddenin tek bir şey olduğunu, onun ayrımdan önceki durumunun, ayrımdan sonraki durumuna özdeş olduğunu söylüyorlarsa, biz de "cisim"in tek bir şey olduğunu, onun teklik, yani ayrımdan önceki durumunun, çokluk, yani ayrımdan sonraki durumuna özdeş olduğunu söylüyoruz. Burada olsa olsa, o zaman cismin ikinci durumda tek bir "şahıs" olmayacağını, bir çok şahıs olacağını kabul ederiz. Bu konuda daha fazla bilgi edinmek istersen "Tacrid al-'Akaid" hakkında yazmış olduğumuz şerhe bak[108].

Dedi: ...çünkü Eflatûn ve daha başkaları gibi bütün eski "Esatin" filozofları bu görüşü ileri sürmüşlerdir...

Diyorum: Hadd-i zatında sürekli olan cisme ayrım geldiği zaman onun ortadan kalktığı ve başka iki sürekli varlığın ortaya çıktığı görüşü Eflatun'un görüşü değildir. Tersine Eflatun'a göre, cisimlerin bölünme ve ayrılma ile kendisine indirgeneceği (inhilâl) en son şey, başka bir şeye indirgenemeyen, kendi kendisiyle kaim olan sürekli bir cevherdir; bu, mutlak cisimdir. Ve Eflatun'a göre bu şey, dış âlem bakımından kendisinde asla bir terkip olmayan, üzerine süreklilik ve ayrımın (infisal) gelmesini bu her iki halde de özünde değişmeksizin kabul eden basit bir cevherdir. Bu şey, cevheri ve özü bakı-

*(108) Kemâl Paşa-zâde'nin Nasrettin Tûsî'nin **"Tacrid al 'Akaid"**ine yazmış olduğu bir şerh olduğu anlaşılan bu eseri Brockelmann "Al Tacrid" adı ile zikretmektedir. (bkz: Gal. I, s. 671)*

mından "cisim", cisimlerin nev'ilerini teşkil eden nev'i sûretlerini kabul etmesi bakımından "heyûla" diye adlandırılır. Şu halde yazarın bu yukardaki yanlış görüşü, Eflâtun'a izafe etmesinin (doğru) olmadığını görüyorsun. Yazar bu izafesinde "Kitab al-Muhakamat" yazarını taklit etmiştir. "Kitab al-İşârât" ve şerhlerine eklediğimiz (ta'likatımızda) onun yanlışlıklarını göstermiştik.

Evet, heyulânın ve sûretin var olduğunu, cismin bu ikisinden meydana geldiğini iddia edenler, Eflatun'un bu konudaki görüşünü reddetmek üzere, bu görüşün yukarda zikredilen mahzuru [109] gerektirdiğini ileri sürerler. Bunu Curcânî "Şarh al-Mavâkıf"ta şöyle açıklamıştır: "...sen biliyorsun ki bu ancak, bunu iddia eden kişi, burada bu sürekli cevherden başka bir cevher olduğunu kabul etmiş olsaydı, doğru olurdu. Ancak bu konuda meşhur olan şudur ki o, bu sürekli cevherin kendi kendisiyle kaim olduğunu, cismin hakikatinin bu olduğunu ve birlik olan süreklilikle, çokluk olan ayrımın -bu ikisinin kendisine birbirini takip ederek hulul eden arızları olması anlamında- mahalli olduğunu söylemektedir. Eflatun'un bütün cisimlerin kendisine indirgenecekleri şeyin, bu, bütün cihetlerde sürekli olan cevher olduğu görüşü de buna benzer. Bundan dolayı bu görüş(ler) şöyle reddedilir: Bu görüş(ler)e göre, cismi ikiye ayırmanın, onun tamamen ortadan kaldırmak ve yerine iki başka cismi varlığa getirmek (çünkü aksi takdirde var olan bir şeyin yok olacağını kabul etmek gerekir) olması gerekir. Bu ise yanlıştır" (buraya kadar sözü).

Yukarda bu geçişin (mülâzemet) şüpheli bir durumda olduğunu gördün ve hasım için bu konuda söyleyecek şeyleri olduğunu anladın. Bu geçişin sabit olduğu kabul edilse dahi, bu söz konusu "lüzûm"un kabul edilmesi (iltizam) ve o lâzım gelen şeyin, söz konusu

*(109) Bu mahzur, cisimde sürekliliği ifade eden cismî sûretten ayrı bir heyûlanın varlığı kabul edilmediği takdirde, cismi ikiye bölmenin onu ortadan kaldırmak ve yerine iki ayrı cismin meydana getirmek olacağı mahzurudur. Curcani'nin bununla ilgili açıklamasına daha evvel temas etmiştik (bkz: burada 104 numaralı not). Kemâl Paşa zâde'nin burada Curcani'den naklettiği itirazı, Curcani, **"Şarh al Mavakıf"**ında o açıklamasından sonra yapmaktadır. yapmaktadır.*

fazıl kişiye nisbet edilmesi doğru olacak kadar o, açık değildir.[110]

Şimdi de heyûlanın sûretten geri kalamıyacağı, yoksun olamıyacağı meselesini inceleyelim: Bu konuda İbni Sina'nın kendisine dayandığı delil şudur: Eğer heyûlâ sûretsiz olabilseydi, bu sûretsiz olduğu durumda **ya kendisine duyusal bir işaretle işaret edilebilecek bir "durum"u (vaz) olurdu,** ya olmazdı. Birinci ihtimalde **heyûlânın bir cisim, yani cismî sûret olması gerekir. Çünkü cismî sûret, ilk bakışta, atom veya ona benzer, onun hükmünde olan şeyler imkansız olduğu için** cisimdir. İkinci ihtimalde, **heyûlanın cismî sûreti kabul edebilir bir nitelikte olduğuna şüphe yoktur.** Çünkü üzerinde konuştuğumuz, cisimlerin heyûlâsıdır. Bundan ötürü onda cismî sûret hasıl olduğunda, heyûla onunla **ya bütün hayyızlarda hasıl olacaktır,** ya hiçbir hayyızda hasıl olmayacaktır veya nihayet muayyen bir hayyızda hasıl olacaktır. İlk iki ihtimal yanlıştır, **çünkü kendisine hulûl etmiş olan cismiyete eklenmiş heyûlâ,** bir cisimdir. Her cismin ise bir hayyızı vardır. **Ve bir cismin, tek bir zamanda iki veya daha çok mekânda olması imkânsızdır.** Üçüncü ihtimal de imkânsızdır, çünkü bu takdirde heyûlanın bütün hayyızlara nisbeti eşittir; cismî sûretin de durumu böyledir. Çünkü o, muayyen bir hayyız değil, mutlak bir hayyız gerektirir. Bundan dolayı onun (heyûla) muayen bir hayyızda hasıl olması, belirleyicisiz bir belirlemedir[111].

Buna karşı "burada, cismî sûret heyûlâya hulûl ettiğinde **heyûlâya hulûl eden bir nev'î sûretin (de) olması** ve onun heyûlâyı muayyen bir hayyizde (meydana gelmekle) belirlemesi caizdir" denemez, çünkü biz deriz ki: "Biz, toprak (unsurunun) parçalarının yerleri gibi cüz'î yerler üzerinde konuşuyoruz. Çünkü bu cüz'î

(110) Kemâl Paşa-zâde'nin demek istediği şudur: "Eflâtun'un görüşü bizim burada sergilediğimizdir. Bu görüşün karşısında olanlar, bu görüşün söz konusu mahzuru gerektirdiğini iddia ederler; ama bu iddia doğru değildir veya bu görüşten bu mahzurun gerektiğine geçiş, hiç olmazsa, şüphelidir. Kaldı ki bu geçiş sabit olsa dahi, Eflâtun'un kendisi için bu "lûzûm" zorunlu değildir, yani onun buna vereceği bir cevap olabilirdi. Bundan dolayı bu lûzûmun onun tarafından kabul edilmesi (iltizam) zorunlu değildir.

(111) İbni Sina'nın bu delilinin açıklanması için bkz: Cilt I, s. 108-109.

parçalardan herbiri, cüz'î bir yerde bulunur. Nev'î sûret, (bu unsur için) küllî bir yeri belirlerse de, bu nev'î sûretin, bu küllî yerin bütün parçalarına olan nisbeti eşittir, birdir. Bundan dolayı, onlardan birinde meydana gelmesi belirleyicisiz bir belirlemedir"[112].

İbni Sina'nın bu deliline verilecek cevap şudur: "Biz, heyûlanın, kendisine duyusal bir işaretle işaret edebilecek bir durumu olmadığı şıkkını kabul ediyoruz." ..bundan ötürü, onda cismî sûret hasıl olduğunda, heyûlâ onunla, ya bütün hayyızlarda hasıl olacaktır, ya hiçbir hayyızda hasıl olmayacaktır veya nihayet muayyen bir hayyızda hasıl olacaktır..." sözlerine karşı, birinci ihtimali kabul ediyoruz; ama bu durumda "bir cismin, tek bir zamanda iki veya daha çok mekânda olması gerekeceğini" kabul etmiyoruz. Çünkü bütün sûretlerden yoksun olan heyûlânın, bütün cisimlerin heyûlası olması caizdir. Ve kutrlarda sürekli olan **cismiyet var olmadan önce,** bir çok hayyız yoktur. Bundan ötürü heyûlânın bu hayyızlardan birinde hasıl olmasının belirleyicisiz bir belirleme olduğu söylenemez. Tersine, hayyızlar, boyutlarla birlikte hasıl olurlar. Bundan ötürü

(112) Burada Hoca-zâde'nin sözleri açık olmamasına rağmen, şunun söz konusu olduğu anlaşılmaktadır: Bu delile şöyle bir itirazın yapıldığı görülmektedir: Cismî sûret heyûlâya hulûl ettiğinde, onunla birlikte heyûlâya hulûl eden bir nev'î sûretin olması ve bu heyûlâyı muayyen bir hayyızda meydana gelmekle belirlemesi niçin caiz olmasın? Yani, her hangi bir küllî unsuru alalım; İmdi bu küllî unsurun (meselâ toprak unsurunun) âlemde belli bir yeri, hayyızı vardır (meselâ toprak unsuru diğer unsurların en altında, merkeze en yakın olandır). Bu unsurun bu yerde meydana gelmesini, daha doğrusu olmasını belirleyen şey nedir? Toprak olması, yani nev'î sûretidir; çünkü ay altı âleminde unsurlar nev'î sûretlerine göre dizilirler, en üstte ateş, en altta toprak bulunur. O halde meselâ hiç olmazsa küllî unsurların heyûlâlarını muayyen hayyızlarında olmakla belirleyen şey, nev'î sûretleridir.

Bu itiraza İbni Sina'nın şöyle cevap verdiği anlaşılmaktadır: Biz, bu küllî unsurun parçalarının yerleri gibi cüz'î yerler üzerinde konuşuyoruz. İmdi bu parçalardan her birinin, bu küllî hayyız içinde muayyen bir cüz'î yerde meydana gelmesini, olmasını belirleyen bu nev'î sûret olamaz. Çünkü bu nev'î sûret, bu unsur için küllî bir yer gerektirir, onu belirler, ama bu küllî unsurun parçalarından her birinin, bu küllî yerin kendilerine tekabül eden muayyen bir parçasında meydana gelmesinin belirleyici nedeni olamaz. Veya Hoca-zâde'nin dili ile, bu küllî unsurun her hangi bir parçasının, kendisine tekabül eden muayyen cüz'î hayyızında olmasını belirleyen bu nev'î sûret olsaydı, onun, bu parçada gerçekleşmesi gerekirdi; oysa bu nev'î sûretin bu küllî yerin bütün parçalarına olan nisbeti bir ve eşittir.

Hoca-zâde'nin İbni Sina'nın bu cevabına verdiği cevabta, bu itiraz ve cevabı, bu yorumumuza uygun olarak anladığını görüyoruz.

bütün boyutların heyûlâları ile birlikte hasıl olmaları caizdir. Böylelikle bütün cisimler, bütün hayyızlarda hasıl olurlar ve nev'ilerin, muayen hayyızlarını belirlemeleri, cismî sûretle birlikte heyûlâya gelen ve onu muayyen hayyızı ile belirleyen nev'î sûretten ötürü olmuş olur.

Onun (İbni Sina) "...biz, toprak unsurunun parçalarının yerleri gibi, cüz'î yerler üzerinde konuşuyoruz..." sözü, bir şey ifade etmez; çünkü eğer onunla, bu küllî unsurun farzedilen parçalarından herbirini onun küllî hayyızının parçalarından birinde olmakla belirleyen bir şey kastediliyorsa, bu parçaların bu (küllî unsurda) mevcut olmadıklarını, ancak farzedildiklerini, dolayısı ile bir hayyızları olmadığını, bundan ötürü de hayyızlarında bulunmakla belirlenmeleri için bir belirleyiciye ihtiyaç olmadığını söyleriz. Eğer onunla, bu küllî unsurun bilfiil hasıl olan parçalarını hayyızları ile belirleyen birşey kastediliyorsa, o zaman bu delil, sadece küllî unsurların parçalarının heyûlâlarına mahsus olmuş olur. O zaman bu delilden lâzım gelen şey, bu unsurların parçalarının heyûlâlarının cismî sûretten yoksun olmasının caiz olmayacağıdır. Oysa bu delilde iddia edilen şey, mutlak olarak, maddenin, sûretten geri kalamıyacağıdır.

Sonra bu delil şöyle de reddedilebilir: Heyûlâya, onu bu cüz'î yerlerden birinde hasıl olmakla belirleyen diğer bir sûretin gelip birleşmesi **veya heyûlânın cismî sûretten mücerret olduğu durumda,** biri kendisini cismî sûret kendisinde hasıl olduktan sonra, bu cüz'î yerlerden birinde bulunmakla belirleyecek olan, birbirlerini takip eden sıfatlarla vasıflanması caizdir(113).

113) *Kemâl Paşa-zâde'nin bunun haşiyesinde açıklayacağı üzere, bu görüşle ifade edilmek isteyen şey şudur: Filozoflar, heyûlânın muayyen bir sûreti almasında bazan daha önceden kendisini bu sûreti almaya hazırlayacak olan sûretleri almasının zorunlu olduğunu ileri sürerler. Meselâ (bu örneği biz veriyoruz) "insan" sûretini alması için, daha önce unsur sûretini, canlılık sûretini v.b. alması şarttır. İmdi bunun gibi heyûlânın, tecessüm edeceği zaman muayyen bir hayyızda husule gelmesini sağlayacak olan, kendisini buna hazırlıklı kılacak olan birbirini takip eden sıfatları olması niçin caiz olmasın? Bu durumda heyûlânın cismî sûretten geri kalamayacağı ispat edilemez. (bkz: burda s.224).*

Eğer "bu sıfatlarla vasıflanan heyûlâ, eğer muayyen bir hayyızda bulunmakla belirlenir ve onda husule gelirse, bu heyûlânın cismî sûretten mücerret olmaması demektir; eğer o muayyen bir hayyızda bulunmakla belirlenmezse, o zaman bu sıfatlarla birlikte (bu) yerlere nisbeti bir ve eşit olur" dersen, derim ki?" Biz ikinci şıkkı kabul ediyoruz. Ama heyûlânın, bu sıfatlarla birlikte, bütün o yerlere nisbetinin bir olacağını kabul etmiyoruz. Bu sıfatların heyûlâyı bir "durum"la belirlemediklerini, bir "yer"de meydana getirmediklerini, tersine onu muayyen bir "durum"a ve muayyen bir "yer"e hazırlıklı kıldıklarını, öyleki bu sıfatlar silsilesi son bir sıfatta sona erdiğinde, heyûlânın, cismî sûretin kendisine hulûl etmesi ile birlikte muayyen bir yerde hasıl olmak için istidadının tam olduğunu söylemek niçin caiz olmasın?"(114).

Bütün bunlar, filozofların, muhtar fail olan Tanrı anlayışını reddetmeleri kabul edildiği takdirde söylenebilecek olan şeylerdir. Bize gelince, bizim için bu zikrettiklerimize ihtiyaç yoktur. Çünkü biz şöyle deriz: Cismiyet, heyûlâya hulûl ettiği zaman, onu muayyen bir hayyızda meydana getirir. Çünkü Tanrı gerek bu cismiyeti, gerek onun heyûlâya muayyen bir hayyızda meydana getirmesini iradesi ile belirler.

Dedi: ...ya kendisine duyusal bir işaretle işaret edilebilecek bir durumu (vaz') olurdu...

Diyorum: "Durum" teriminde anlam farklılıkları olduğu için, ya-

(114) Burada yapılan bu itiraz ve bu itiraza verilen bu cevap, hazırlayıcı neden, tam istidat kavramlarına dayanmaktadır. Bir yukarki faraziyeyi ileri süren Razi'ye şu itirazın yapıldığı görülmektedir: Bu sıfatlarla vasıflanan heyûlâ muayyen bir hayyızda meydana gelmekle belirlenirse, bu, onun cismî sûretten yoksun olmaması demektir: Eğer muayyen bir hayyızda meydana gelmekle belirlenmezse, bu durumda da onun, bu sıfatlarla birlikte de söz konusu yerlere nisbeti bir olacak, dolayısı ile başta ileri sürülen delil tekrar ortaya çıkacaktır. Buna verilen cevabın şu olduğu anlaşılmaktadır: Heyûla, bu sıfatlarla birlikte, muayyen bir hayyızda meydana gelmekle belirlenmiyecektir; sadece, bu sıfatlarla o muayyen bir hayyızda meydana gelmeye hazırlıklı kılınacaktır, öyle ki kendisine cismî sûret hulûl ettiğinde bu hazırlıklığı (istidat) tam olacak ve o, muayyen bir yerde yani muayyen bir hayyızda hasıl olacaktır.

zar onu bu şekilde belirlemek ihtiyacını duymuştur. Nasrettin Tûsî "Şarh al-İşârât"ta şöyle der: "..."durum" terimi çeşitli anlamlarda kullanılır; bunlardan biri her şeyin, kendisine duyusal bir işaretle işaret edilmesi mümkün bir tarzda olmasıdır. Diğeri, her şeyin, parçalarının birbirlerine nisbet edilebilecek bir tarzda olmasıdır. Nihayet bir diğeri, meşhur "durum" kategorisidir..". Burada kastedilen, yukarıdaki anlamlardan birincisidir.

Dedi: ...heyûlânın bir cisim, yani cismî sûret olması gerekir...

Diyorum: "...Heyûlanın, bir cismî sûret, yani bir cisim olması gerekir..." deseydi, daha doğru olurdu. Çünkü burada kendisine işaret edilen şeyin sadece cismî sûret olması elbette gerekmez; bu cismî sûreti içine olan cisim de kendisine işaret edilendir.

Dedi: ....Çünkü cismî sûret, ilk bakışta atom veya ona benzer, onun hükmünde olan şeyler imkânsız olduğu için...

Diyorum: Burada birinci ispatı, dayandırması (ta'lil) cismin, cismî sûret olarak alınmasının mümkün olmasına dayanmaktadır; çünkü söz konusu yorumun dayanağı bu "imkân"dır. İkinci ispatı, dayandırması ise, daha önce geçmiş olan açıklamalara dayanmaktadır[115].

Dedi: ...heyûlânın, cismî sûreti kabul edebilir bir nitelikte olduğuna şüphe yoktur...

Diyorum: Bu öncüle burada ihtiyaç yoktur; ancak heyûlanın, mutlak olarak sûretten yoksun olmasının imkânsız olduğunu gösterirken ona ihtiyaç vardır. Burada cismin varlığı sabit olmuş olan bir parçası olan heyûlânın -çünkü daha önce bu ortaya konmuştur-, cismî sûretle birleşmeden ve cismin bir parçası olmadan önce yalnız ba-

(115) Hoca-zâde'nin birinci ispatı (ta'lil) ile Kemâl Paşa-zâde, onun şu cümlesini kastetmektedir: "Çünkü cismî sûret, ilk bakışta... cisimdir". İkinci ispatı ile de şu sözlerini kastetmektedir: "...atom veya ona benzer, onun hükmünde olan şeyler imkânsız olduğu için.."

şına kalmasının caiz olmadığından bahsedilmektedir. Bundan ötürü onun burada şöyle demesi yeterli idi: "...ikinci ihtimalde, cismî sûretin heyûlâda hasıl olduğu durumda, heyûlâ onunla ya bütün hayyızlarda hasıl olacaktır...". Yazar bu iki durum arasındaki farka dikkat etmediği için, bu delili, (İbni Sina)nın, onu (kitabının ilgili yerinde) serd etmiş olduğu gibi serd etmektedir.

Dedi: ...ya bütün hayyızlarda hasıl olacaktır...

Diyorum: Filozoflar burada "hayyız" kelimesini "mekân" kelimesi yerine tercih etmişlerdir; çünkü bu bölmede (tardid), ikinci şıkkın yanlışlığı, ancak burada zikredilen "mekân" olmayıp "hayyız" olduğunda ortaya çıkar. Çünkü Aristoteles ve onu takip edenlerin görüşüne göre ikinci, yanî "hayyız" cismin zorunlu bir özelliğidir (lâzım). Birinci, yani "mekân" böyle değildir. İmdi bu delil, onların ilkelerine dayanmaktadır; ona göre anlatılmaktadır. Ancak yazar ilerde göreceğin üzere bu incelikten gafildir.

Dedi: ...çünkü kendisine hulûl etmiş olan cismiyete eklenmiş heyûlâ...

Diyorum: Bu sözdeki gevşeklik gözden kaçmıyor; çünkü cisim, cismiyete eklenmiş heyûladan değil, cismî sûretin heyûlâya eklenmesinden meydana gelir. Bundan ötürü doğrusu "...çünkü cismî sûret heyûlâda hasıl olduğunda, bir cismin hasıl olması için birinin diğerine hulûl etmesi zorunludur. Cismin ise muayyen bir hayyızı vardır..." demesi idi.

Dedi: ...ve bir cismin, tek bir zamanda iki veya daha çok mekânda olması imkânsızdır...

Diyorum: Doğrusu "iki mekânda" yerine "iki hayyızda" demesiydi. Çünkü yukarıda "hayyız"ın, "mekân"dan daha umumî olduğuna ve bu söz konusu ispatın burada "mekân"ın değil, "hayyız"ın nazar-ı itibare alınmasıyle geçerli olacağına dikkatini çektik.

Dedi: ...heyulâya hulûl eden bir nev'î sûretin de olması...

Diyorum: Ancak bu durumda heyûlânın, bu nev'î sûretlere nispeti eşit olur, dolayısıyla onda hususî bir nev'î sûretin hasıl olması belirleyicisiz bir belirleme olur. Sonra o zaman bu nev'î sûret zamanda varlığa gelmiş bir şeydir; çünkü o heyûlâda, heyûlânın sûretten yoksun olduğu bir durumdan sonra hasıl olmuştur. Her zamanda varlığa gelen şeyden önce bir maddenin geldiği daha önce geçmiştir. Bunun anlamının ona mahsus olan bir istidatla, ona müstait olan bir maddenin ondan önce gelmesi demek olduğu ilerde gelecektir. Bundan ötürü, özet olarak, heyûlâda hususî bir keyfiyete ihtiyaç duyuluyorsa, bunun için nev'î sûretin aracılığına başvurmaya hacet yoktur. Çünkü o zaman şöyle demek kâfidir: "Heyûlâda, cismin muayyen bir hayyızla hasıl olmasını belirleyen özel bir istidadın olması caizdir". Bunun anlamı ilerde, "..sonra bu delil şöyle de reddedilebilir:.." sözleri ile zikredeceği şeye racidir(116).

Dedi: ...Cismiyet var olmadan önce...

Diyorum: Bu söz "hayyız"la, "mekân" arasında bir ayrım yapmamaya dayanmaktadır. Oysa bu ayrım mevcuttur; çünkü hayyız, mekândan daha umumîdir. İbni Sina "Kitab al-Şifâ" ve "Kitab Al-Nacât"ın muhtelif yerlerinde bunu belirtmiştir. Meselâ "Al-Şifâ"da "Tabiîyyat" kısmında şöyle der: "...hiçbir cisim yoktur ki onun bir hayyızı olmasın, mekân, durum ve tertibe gelince..." Sonra yine bu aynı eserde aynı bahiste şöyle der: "..her cismin tabiî bir hayyızı vardır. Eğer mekânı varsa, hayyızı mekândır..". Ayrıca "Al Nacat"ta, "tabiîyyat" kısmında şöyle der: "...bütün cisimlerin zorunlu hayyızları vardır. Bunlar, cisimlerin kendileri vasıtasıyla birbirlerinden cihetler ve durumlarda ayrıldıkları şeylerdir. Bazı cisimlerin ise mekânları vardır. Bunlar, kendilerini başka cisimlerin çevrelediği cisimlerdir...".

Eğer bunu anladınsa, biz diyoruz ki: "Zikredilen şeyin geçerli olmasında mekânın çokluğuna ihtiyaç yoktur; tersine, hayyızda çokluk yeterlidir ki bu da mümkün durumlarda çokluğa indirgenebilir. Bunu inkâr etmek mümkün değildir".

(116) Kemâl Paşa-zâde, 113 numaralı notta bahsettiğimiz faraziyeye işaret etmektedir.

Dedi: ...onun (İbni Sina) "...biz toprak unsurunun..." sözü bir şey ifade etmez, çünkü....

Diyorum: Bu anlatımdaki bozukluk gözden kaçmıyor, çünkü bu söz bu delilin kendisi ile ilgili değildir; bu delile "...burada cismî sûret heyûlâya hulûl ettiğinde..." sözleri ile verilen cevabın "...denemez, çünkü biz deriz ki: "Biz, toprak unsurunun..." sözleri ile reddedilmesinde zikredilmiştir. Bu reddetmede zikredilen şeyler "... ve nev'îlerin muayyen hayyızlarını belirlemeleri..." sözü ile ilgili olarak, ona karşı olarak ileri sürülebilir. Bundan ötürü doğrusu yazarın, bu sözüne karşı bu reddetmeyi ileri sürmesi, sonra bu reddi reddetmek üzere de daha sonraki sözlerini zikretmesiydi. Sonra onun burada zikrettiği şeyler, o cevabın tashihi ve "...çünkü biz deriz ki..." sözü ile zikrettiği reddetmenin reddedilmesidir. Bundan ötürü "...bu reddetmenin reddi şudur..." demeksizin bu sözleri ileri sürmesi doğru değildir.

Dedi: ...veya heyûlânın, cismî sûretten mücerret olduğu durumda.

Diyorum: Bu, İmam Râzî'nin "Şarh al-İşârât"da şu sözleri ile zikretmiş olduğu şeydir: "...biri buna karşı diyebilir ki: Heyûlânın muayyen bir sûretle belirlenmesini gerektirecek birbirlerini takip eden suretlerle vasıflanmasının tasavvur edilmesi caiz olduğu gibi, onun cismî sûretten mücerret olduğu durumda, tecessüm edeceği zaman muayyen bir hayyızda husule gelmesini sağlayacak, kendisini buna hazırlıklı kılacak birbirini takip eden sıfatlarla vasıflanmasını niçin caiz olmasın?...". Buna karşı Nasrettin Tûsi bu eserin şerhinde şöyle demiştir: "...Bu sıfatlarla vasıflanan heyûlâ, eğer muayyen bir durumda meydana gelmekle belirlenirse, bu onun yalnız başına (mücerret) olmaması demektir; aksi takdirde onun bütün "durum"lara nisbeti bir ve eşit olur...". İşte (Hoca Zâde'nin) "...eğer bu vasıflarla ve..." dersen, derim ki: "Biz ikinci şıkkı kabul ediyoruz..."

sözleri ile zikrettiği, budur.

Fazıl (Kutub al din) Al Râzî "Kitab al-Muhâkamât" da şöyle demektedir: "...bu, bu durumu hazırlıklı kılanın, ancak durum olmasına bağlıdır. Oysa İmam Râzî, daha önce bunu reddetmişti. Bundan dolayı burada şöyle demek imkânsız değildir: "Bu sıfatlar, heyûlâyı muayyen bir durumda hasıl olmakla belirlemezler; onu ancak muayyen bir durumda hasıl olmaya istidadlı kılarlar, öyle ki bu sıfatlar silsilesi son bir sıfatta sona erdiğinde heyûlânın muayyen bir durumda hasıl olmaya istidadı tam olur; dolayısı ile muayyen bir durumda hasıl olmakla belirlenir...". Kısaca, bu söz konusu itiraz özet olarak nakz etmek tarzında ileri sürüldüğünde, onu def etmek mümkündür; ama geniş olarak nakz etmek tarzında ileri sürüldüğünde, o hiçbir şekilde def edilemez.[117]

Dedi: ...bütün bunlar, filozofların, muhtar fail olan Tanrı anlayışını reddetmeleri kabul edildiği takdirde...

Diyorum: Bu sözden, bundan evvel zikredilen şeylerin, filozofların muhtar Tanrı'yı reddetmelerine dayandığı gibi bir sonuç çıkıyor, oysa böyle değildir. Bundan ötürü doğrusu "...bütün bunlar, filozofların muhtar Tanrı'yı reddetmeleri kabul edildiğinde, bu görüşleri ile bağlantılı olarak söylenebilecek şeylerdir..." demesiydi.

Şimdi de her zamanda varlığa gelen şeyden önce maddenin geldiği meselesini ele alalım: Filozoflar bunu iki yolla ispat ederler. Bunlardan birincisi şudur: Her zamanda varlığa gelen şey, var olmadan önce mümkündür; aksi takdirde imkânsızlıktan, imkâna geçmesi gerekir. **"imkân", bir konuda (mevzu') var olmayan, kendi kendisiyle kavranabilir bir şey değildir.** Tersine bir şeye, o şeyin varlığından ötürü ârız olan izâfi bir şeydir. İzâfi şeyler, arazlardır.

(117) Burada Kemâl Paşa-zâde, bu itirazın özet olarak nakz etmek tarzında ileri sürülmesi ile Fahrettin Râzî'nin bu itirazı sergilemesini kastetmektedir; onun, geniş olarak nakz etmek tarzında ileri sürülmesi ile kastettiği ise Kutb al din-Râzî'nin anlatışıdır. Bu haşiyesinde Kemâl Paşa-zâde'nin tartıştığı şeyleri 113 ve 114 numaralı notlarımızla belirttik.

Arazlar, ancak kendisine ârız oldukları şeyde bulunabilirler. Şu halde her zamanda varlığa gelen şeyin, varlığa gelmeden önce bir imkânı vardır ve bu imkânın kendisiyle kaim olacağı bir mahalle ihtiyacı vardır. Bu mahal, bu zamanda varlığa gelen şeyin kendisi değildir; **çünkü zamanda varlığa gelen bu şeyin varlığa gelmeden önce, herhangi bir şeyin mahalli olması tasavvur edilemez. Bu mahal, bu, zamanda varlığa gelen şeyle hiç bir bağlantısı olmayan bir şey de olamaz;** çünkü bu zamanda varlığa gelen şeyle hiçbir bağlantısı olmayan bir şeyin, onun imkânı için mahal olması kesin olarak imkânsızdır. **Bu mahal, bu zamanda varlığa gelen şeyle bir bağlantısı** olan, fakat ondan ayrı, varlıkta ondan farklı olan bir şey de olamaz[118]. Çünkü bir şeyin sıfatı, kendisinden ayrı olan bir şeyle kaim olamaz. Şu halde bu mahallin, bu zamanda varlığa gelmiş olan şeyle tam bir birleşme ile birleşen bir şey olması zorunludur. Zamanda varlığa gelmiş olanın kendisiyle kaim olabilmesi için, mahallin böyle olması gerekir. İşte bu mahal, maddedir.

Bunun cevabı şudur: "Her zamanda varlığa gelen şey, var olmadan önce mümkündür" sözünüzle, onun dış âlemde veya zihinde var olmadan önce imkânla vasıflanmış olduğunu kastediyorsanız, bunu kabul etmeyiz ve "aksi takdirde, imkânsızlıktan imkâna geçmesi gerekir" sözünüze karşı deriz ki: "Bu geçiş, eğer genel olarak bu mahal var olmuş olsaydı ve bu zamanda varlığa gelen şey, imkânla vasıflanmamış olsaydı lâzım gelirdi. Çünkü o zaman, burada ancak üç durum söz konusu olabileceğinden, bu şeyin (imkânla vasıflanmamasından) "imkânsızlık" veya "zorunluluk" ile vasıflanması gerekirdi. Ama bu mahallin ne dış âlemde, ne zihinde varlığı sabit olmadığında, bu zamanda varlığa gelmiş olan şeyin "imkân"la vasıflandırılmamasından, "imkânsızlık" veya "zorunluluk" ile vasıflandırılması gerektiği sonucu çıkmaz. Çünkü bir vasfın o vasıf olan şeyde (mevsuf) varlığı, bu vasfı alan şeyin kendisinin var olmasına bağlıdır. Eğer bu vasfı alan şey, herhangi bir şekilde var değilse, bu üç

(118) Bu şeyle, bu zamanda varlığa gelen şeyin faili kastedilmektedir; çünkü o, bu zamanda varlığa gelen şeyle bağlantısı olan, fakat varlıkta ondan ayrı, farklı olan bir şeydir.

durumu da o vasfın kendisinden selb edebiliriz. Bu üç durumdan biriyle var olmak zorunluluğu, genel olarak var olan bir şey içindir.

Eğer "her, zamanda varlığa gelen şey, var olmadan önce mümkündür" sözü ile, zamanda varlığa gelen bir şeyin, dış âlemde var olmadan önce, zihindeki varlığında mümkün olduğu kastediliyorsa, bunu kabul ederiz. Ancak o zaman, bu zamanda varlığa gelen şeyin imkânı, bu zihindeki varlığı ile kaim olur. **Çünkü imkân, dış âlemde varlıkları olmayan aklî itibarlardandır.** Yoksa onlarda teselsül lâzım gelir [119]. Şu halde bu itibârî şeylerin, zihnî varlıkla kaim olmaları caizdir.

"Zamanda varlığa gelmiş olan, zihinde veya dış âlemde var olmadan önce mümkün değilse, imkân mümkün olanın mahiyetinin zorunlu bir vasfı (lâzım) olmaz" dersen, derim ki: "İmkânın, mümkün olanın mahiyetinin zorunlu bir vasfı olmasının anlamı, bu vasfın kendisinden ötürü lâzım geldiği şeyin (melzum) zihinde veya dış âlemde var olduğu her seferinde, **bu zorunlu vasfın (lâzım) onda olmaması imkânsız olacak bir tarzda var olmasıdır:** Yoksa bu vasfın kendisinden ötürü lâzım geldiği şey ister var olsun, ister olmasın, bu vasfın onda mevcut olması demek değildir. **Çünkü bu, aklın zorunluluğunda ('inda zarura t-al'akl) yanlıştır.**

"**İmkân, varlık ve yokluğu gerektirmemekten ibarettir,** yani selbî bir şeydir. Bundan dolayı "zamanda varlığa gelen şey, mümkündür" demek yüklemi olumsuz olan olumlu bir hüküm (muciba saliba t-al mahmûl) ileri sürmektir. Bu tip bir hüküm, olumsuz bir hükümle (saliba), konusunun **varlığını (sübût) gerektirmemek bakımından eşdeğerdir**. Bundan ötürü eğer zamanda varlığa gelmiş olan, dış âlemde veya zihinde var olmadan önce mümkün olmamış olsaydı, bu mümkün olmaması, dış âlemde veya zihinde var olmamasından ötürü olmazdı. Çünkü dış âlemde veya zihinde var

(119) Yani eğer imkânı zihnin bir yargısı olarak almaz, ona ontolojik bir gerçeklik verirsek, onun da mümkün olmasını gerektirecek başka bir imkâna ihtiyaç duyulacak ve böylece sonsuza gidilecektir.

olmaması, bildiğin üzere, bu olumsuz anlamın ondan nefyedilmesini gerektirmez; tersine onun bu mümkün olmaması, bizzat kendisinde (fi nafs al-amr) bu olumsuz anlamın, kendisinden nefyedilmesinden ötürü olurdu. Bu durumda ise, bu olumsuz anlamın var olduğu durumda da kendisinden nefyedilmesi gerekirdi. Bu ise yanlıştır"[120] denemez, çünkü biz deriz ki: "Eğer imkân sadece söz konusu olumsuz anlamdan ibaret olsaydı, **imkânsız olanın da zihinde var olmadığı durumda**, mümkün olması gerekirdi. Çünkü "imkânsız olan" zihinden nefyelidildiğinde, "yokluğu gerektirmek" le vasıflanamaz; çünkü "gerektirme" var olan, olumlu (sübûtî) bir vasıftır ve genel olarak bu vasfı alacak bir şeyin varlığını (sübût) gerektirir. Şu halde bu "imkânsız olan", bu durumda, "yokluğu gerektirmeme" ile vasıflanacaktır. Öte yandan onun, "varlığı gerektirmeme" ile de vasıflanması gerektiğini biliyoruz. Böylece "imkânsız olan", "varlığı ve yokluğu gerektirmeme" ile vasıflanmış olacaktır. Bu durumda ise, onun mümkün olması gerekir. Şu halde "imkân", bu olumsuz anlam değildir; **tersine, o, özü gereği varlık ve yokluğu kabul etmedir.** O olumsuz anlam, bu zorunlu anlamın zorunlu bir vasfıdır (lâzım).

Dedi: ...imkân... kendi kendisiyle kavranılabilir bir şey değildir...

Diyorum: Filozofların kitaplarındakine uygun olarak bunun anlatımı şöyledir: "İmkân, varlığı ile ilgili yerde zikredilen delillerden ortaya çıktığı üzere, var olan (vücûdî) bir şeydir ve mevcut bir şey olarak, kendi kendisi ile kaim olamıyacağı için, bir mahal gerektirir. Çünkü varlıksal bir sıfatın, mevcut olmayan bir şeyle kaim olması imkânsızdır. Bu mahallin, zamanda varlığa gelmiş olanın kendisi

(120) Bu delil, imkânı olumsuz bir anlamda, yani "varlık ve yokluğu gerektirmemek" şeklinde almaya dayanmaktadır. Bu şekilde alındığında "zamanda varlığa gelen şey, mümkündür" önermesi şu şekle dönüşmektedir: "Zamanda varlığa gelen şey, varlık ve yokluğunu gerektirmeyendir". İmdi bu yüklemi olumsuz olan olumlu bir hükümdür. Bu tip bir hükmün konusunun varlığını gerektirmemek bakımından olumsuz bir hükümle eşdeğer olduğunu kabulü, bu delili sonuca götürecek olan ikinci öncüldür. Nitekim bu delili çürütmeye kalkan Hoca-zâde ve Kemâl Paşa-zâde bu iki noktaya itiraz edeceklerdir; yani imkânın olumlu bir şekilde tanımlanması gerektiğini söyleyecek ve yüklemi olumsuz olan olumlu bir hükmün konusunun varlığını gerektirmemekte değil, doğruluğu bakımından olumsuz bir hükümle eşdeğer olduğunu göstermeye çalışacaklardır.

olması söz konusu değildir, çünkü...".

Yazar, imkânın sadece izâfî bir şey olması ile yetindiği, yani onun varlığını ele almadığı için, bu delili anlatımında kusurludur. Oysa bu delilin ona dayandığını gördün. Bundan ötürü Alaattin Tûsî, onu ele almakla doğru yapmıştır. Ancak o da bunu göstermek üzere ileri sürülen zayıf delillerin anlatımında gereksiz uzatma yapmıştır.

Dedi: ...(çünkü zamanda varlığa gelen bu şeyin, varlığa gelmeden önce) herhangi bir şeyin mahalli olması tasavvur edilemez...

Diyorum: Doğrusu "...varlığa gelmeden önce, bir arazın mahalli olması tasavvur edilemez..." demesiydi. Çünkü onun, var olmayan bir şeyin mahalli olmasının mümkün olduğu açıktır[121].

Dedi: ...(bu mahal, bu, zamanda varlığa gelen şeyle) hiçbir bağlantısı olmayan bir şey de olamaz...

Diyorum: Bu ihtimalin zikredilmesi ve çürütülmesinde faydasız bir uzatma olduğu açıktır; çünkü bir sonra zikredilecek olan ihtimalin çürütülmesinde aslında bu şık da tüketilmektedir. Çünkü bu sonra zikredilecek olan ihtimal daha umumîdir. Daha umumî olan bir şeyin çürütülmesi ise, daha husussî olanın çürütülmesini içerir. Bundan dolayı hemen başta, yazarın "...bu mahal, bu zamanda varlığa gelen şeyden ayrı olan bir şey olamaz.." demesi yeterdi.

Burada üzerinde durulması gereken başka bir nokta var; bu şudur: Bu şekilde ortaya konan bu delil, burada "madde"den, "zamanda varlığa gelenin parçası olan" şeyin kastedilmesini gerektirmektedir. Bu ise, filozofların bununla ilgili olarak yaptıkları ve bu görüşün dışında olan genellemeye aykırıdır. Curcânî, Î'cî'nin sözlerini şerhederken şöyle der: "Filozoflar, yokluk tarafından önce gelinmeleri anlamında "zamanda varlığa gelen "şeylerin bir madde, yani bir mahal gerektirdiğini söylerler. Eğer zamanda varlığa gelen "araz" ise, bu mahal "konu" (mevzu')dur; eğer zamanda varlığa gelen

(121) Kemâl Paşa-zâde'nin bu sözü ile ne demek istediğini anlayamıyoruz.

"sûret"se, bu mahal, "heyûlâdır; eğer zamanda varlığa gelen "ruh'sa, bu mahal, bu zamanda varlığa gelenin kendisine taalluk ettiği "cisim"dir.[122].

Dedi: ...Bunun cevabı şudur: ...

Diyorum: Burada da gereksiz bir uzatma var; çünkü bu cevapta "izâfî şeyler, arazlardır" diyen öncülü kabul etmeyip, "izâfî şeyler arasında dışarda asla bir varlığı olmayan, tersine sadece itibârî olan şeyler vardır. İmkânın da bu şeyler gibi olması caizdir. Dolayısı ile o mevcut bir mahal gerektirmez" deseydi, yeterdi. Çünkü bu söz konusu delil imkânın, var olduğundan ötürü, dış âlemde mevcut bir mahal geretirdiğine dayanmaktadır.

Dedi: ...çünkü imkân, dış âlemde varlıkları olmayan aklî itibarlardandır...

Diyorum: Bu iddiaya hacet yoktur; tersine burada yazarın imkânın dış âlemde mevcut şeylerden olduğunu kabul etmemesi yeterdi. Ancak o bununla yetinmediği ve bu iddiada gerekli olmayan birşeyi kabul ettiği için ona karşı "imkânın mevcut bir şey olduğu farzedildiğinde, bu teselsül lüzûmu reddedilebilir. Çünkü bu teselsülün bir mertebede, itibârî bir imkânda sona ermesi caizdir. Çünkü bir tabiatın fertlerinden birinin varlığı, diğerlerinin varlığını gerektirmez" denebilir, böylelikle burada bir tartışma kapısı açılmış olur.

Dedi: ...bu zorunlu vasfın onda, (onda olmaması imkânsız olacak bir tarzda) var olmasıdır...

Diyorum: Burada sözün gelişinin gerektirdiği şey, şöyle demekti:

(122) Aslında burada Kemâl Paşa-zâde'nin "eğer zamanda varlığa gelen ruhsa, bu mahal bedendir" demesi gerekirdi; fakat o bu durumda bu mahallin "cisim olacağını söylemektedir. Bunun nedeni, Kemâl Paşa-zâde'nin, ruhun kendisine geleceği bedeni organize bir bütün olarak düşünmüş olması, bundan dolayı onu bir cisim olarak alması olabilir.

"...mahiyetin, zihinde veya dış âlemde olduğu her seferinde, bu imkânın onda (onda olmaması imkânsız olacak bir tarzda) var olmasıdır...". Burada bu "melzum" ve "lâzım"dan anlaşılan şeylerin, "mahiyet" ve "imkân" olduğunu söyleyerek, izahatta bulunmak açık olarak gereksizdir, sapmadır.

Dedi: ...çünkü bu aklın zorunluluğunda yanlıştır...

Diyorum: Doğrusu ya "aklın zorunluluğu ile (bizarura t-al'akl) veya "akılda zorunlu olarak ('inda al-'akl bi al-zarura) demesiydi. "Haşiye"de(123) bu konuda şöyle denmektedir: "...eğer filozoflar "imkân" gibi şeylerin, ikinci dereceden "makûller"den olduğunu açıkca söylemişlerdir. (124) O halde nasıl olur da imkân, mümkün olanın mahiyetinin zorunlu bir vasfı (lâzım) olur?" denirse, biz deriz ki: "İmkânın, mümkün olanın mahiyetinin zorunlu bir vasıf olması demek, bu mahiyet zihinde var olduğunda, imkânın ondan ayrılmaması, yani imkânın zihnî varlık bakımından onun ârazı olması demektir, mutlak varlık bakımından onun ârızı olması demek değildir. Bu kast üzerinde düşün".

Bu cevabın, yazarın (Hoca-zâde) (bu) kitapta "...imkânın, mümkün olanın mahiyetinin zorunlu bir vasfı olmasının anlamı, bu vasfın kendisinden ötürü lâzım geldiği şeyin (melzum) zihinde veya dış âlemde var olduğu her seferinde, bu zorunlu vasfın (lâzım) onda, onda olmaması imkânsız olacak bir tarzda var olmasıdır,..." sözleriyle zikrettiği şeye aykırı olduğu gözünden kaçmıyor; çünkü bu sözlerde açıkca, imkânın mümkün olanın mahiyetine "mutlak varlık" bakımından ârız olduğu ve bunda onun zihnî varlığının özelliğinin bir rolü olmadığı ileri sürülmektedir. Bundan ötürü yukarıda zikredilen itiraza verilecek doğru cevap ya şudur: "Burada imkânın, mümkün olanın mahiyetine "lâzım" olmasından kastedilen "lüzûm", ayrı olmaya mukabil olmadır. Bundan ötürü bu anlamda "mahiyetin zorunlu vasfı", "ikinci dereceden makûl"ün mukabili değildir, tersine onu içerir." veya şudur: "Filozofların ikinci dereceden makûllerden olduğunu söyledikleri imkân, mahiyete ârız olan ve mahiyet ile mahiyetin varlığı arasında tasavvur edilebilen üç keyfiyetten birisidir. Burada kastedilen imkân ise, mahiyetin ârızlarındandır. Anlamı ise, mahiyetin varlık ve yokluk taraflarından birini gerektirmemesidir. "Anla bunu. Talikatlarımızdan birinde bununla ilgili olarak uzun uzun açıklamalarımız mevcuttur.

(123) *Kemâl Paşa-zâde, burada bu zikrettiği eserin neyin haşiyesi olduğunu belirtmemektedir. Bu pasajın bütününden de bu konuda bir tahminde bulunmamızı sağlayacak bir şey elde edemiyoruz.*

(124) *İkinci dereceden makûller, salt mantıki, dış âlemde varlıksal bir tekabülleri olmayan "cins" gibi kavramlardır.*

Dedi: ...imkân, varlık ve yokluğu gerektirmemekten ibarettir...

Diyorum: Bu itiraza mahal yoktur; çünkü bu delili ileri süren (filozofa) göre imkân mahiyete, mahiyet olmak bakımından lâzım olan ârızlardan biridir ve "mahiyetin, haddi zatında varlık ve yokluğun hiç birini gerektirmediği için, varlık ve yokluğun kendisine nisbetlerinin birbirine eşit olduğu tarzda olması" diye tanımlanır, yorumlanır. İmdi bu anlamda alınan imkânın, varlıksal bir şey olduğu açıktır. Bundan ötürü de (filozoflar) imkânın genel olarak, yani zihinde veya dış âlemde kendisine izâfe edileceği bir şeyin varlığını gerektirdiğini söylerler.

Dedi: ...konusunun varlığını gerektirmemek bakımından eşdeğerdir...

Diyorum: Üzerinde burhan mevcut olduğu için filozoflarca ispat edilmiş olan şey ancak, yüklemi olumsuz olan olumlu bir hükmün, olumsuz bir hükümle "doğruluk"ları bakımından eşdeğer olduklarıdır. Fakat onlar bu eşdeğerliği gerektiren şeyin,yüklemi olumsuz olan olumlu bir hükmün, konusunun varlığını gerektirmemesi olduğunu iddia ederler (nasıl ki doğruluk bakımından kendisine eşit olan olumsuz bir hüküm de bunu gerektirmezse). Fakat onların bu iddiaları ilgili yerinde reddedilmiştir. Bununla ilgili daha fazla bilgi

için, "zihnî varlık" meselesine yaptığımız ilaveye (talikat) bakılsın.

Dedi: ...eğer zamanda varlığa gelmiş olan, dış âlemde veya zihinde var olmadan önce mümkün olmamış olsaydı...

Diyorum: Bu zikrettiği, zamanda varlığa gelen mümkün bir şeyin bizzat kendisinde, zihinde veya dış âlemde var olmadan önce, bu söz konusu zarfın, bu söz konusu hükmün zarfı olacağı şeklinde mümkün olmadığının ileri sürülebileceği görüşüne dayanmaktadır. Çünkü bu bölme (tardid), bu söz konusu hükmün nedeninin imkânın bizzat kendisinde var olmasına dayanmaktadır. Oysa bu görüş doğru değildir, çünkü mümkün, genel olarak bir varlıkta olmaksızın (var olabilen) salt bir şey değildir. Bundan ötürü bizzat, kendi kendisinden ötürü olmanın hallerinden biri onun zarfı olamaz. Oysa bu zikredilen görüş, bu söz konusu önceliğin bizzat kendisinde onun bir hali olmasını gerektirmektedir. Sonra burada bu bölmede söz konusu iki şıkkı nazar-ı itibare alıp, bu söz konusu hükmün hakkında doğru olacağı üçüncü bir şıkkın söz konusu olamıyacağını iddia etmesi, mücerret bir iddiadır. Çünkü bunun üzerinde ne bir burhan vardır, ne de bu apaçık bir şeydir.

Dedi: ..imkânsız olanın da zihinde var olmadığı durumda...

Diyorum: Biri buna karşı şöyle diyebilir: İmkânsız olanın zihinde var olmaması hali mevcut değildir ki bu söz konusu mahzur lâzım gelsin; çünkü bütün mefhumların sûretlerinin "Göksel Akıllar"da hasıl oldukları ve hasıl olmaktan kesilmemiş oldukları, bu hasıl olmanın ise bu mefhumların zihnî varlıkları demek olduğu daha önce bununla ilgili yerde karara bağlanmıştır. Bundan ötürü zihinde var olmak, "imkânsız olan"ın, ondan ayrılmayan zorunlu bir vasfıdır.

Dedi: ...tersine o , özü gereği, varlık ve yokluğu kabul etmedir...

Diyorum: İmkânın bu anlamda yorumlanması, ne meşhurdur, ne de "fen" kitaplarında zikredilmiştir. Ayrıca, varlık ve yokluğu

kabul etmenin imkânın anlamlarından biri olduğunu farzettiğinde, doğrusu şöyle demesi idi: "İmkân, mahiyetin özü gereği varlık ve yokluğu kabul etmesidir". Çünkü imkân, mahiyetin olduğu gibi olmak bakımından durumudur. Bundan ötürü onun, mahiyete nazaran başkası için sabit olanla değil, mahiyete özü gereği sabit olan şeyle yorumlanması gerekir. Bunun üzerinde düşün.

İbni Sina "Kitâb al-Şifâ" adlı eserinde, bizim bu "her zamanda varlığa gelen şeyden önce madde gelir" iddiasına verdiğimiz cevapları ortadan kaldırdığını zannettiği şu açıklamayı vermiştir: "İmkân, ancak varlığa kıyasla göz önüne alınabilen bir şeydir. Varlık ise iki çeşittir; özü gereği varlık (meselâ cismin varlığı), ârızî varlık (meselâ beyaz cismin varlığı). İkinci varlığa nazaran imkânda, imkân bir şeye, başka bir şeyin varlığından ötürü ve o şeyin başka birşey olmasına kıyasla aittir (meselâ "cismin, beyaz olarak var olması mümkündür" veya "cisimde beyazlık olması mümkündür" sözlerimizde **veya "suyun hava olması mümkündür"** veya maddenin sûreti olması mümkündür" sözlerimizde olduğu gibi). **Bütün bu imkânlar, kendileri ile mevcut olacak bir konuya muhtaçtırlar.** Bu konu, onların mahallidir. Çünkü bir şeyin başka bir şey olması için, önce var olması gerekir. Özü gereği var olana kıyasla olan imkâna gelince, burada imkân, bir şeye, o şeyin kendi kendisinde var olmasına kıyasla aittir. **Bu şey ya bir konuda (beyazlık gibi) ya bir maddede** (sûret gibi) veya bir madde ile (ruh gibi) mevcut olacaktır ve bu imkânların da bu şeyin varlığının imkânını taşıyan bir konuya muhtaç olacakları şüphesizdir. Çünkü bu imkânlarla mümkün olan şeyin, varlığından önce var olması mümkündür. Ancak o, ya başkasında (araz ve sûret gibi) veya başkasıyla (ruh gibi) var olacaktır. İmdi bu şeyin varlığa gelmeden önce başkasında veya başkasıyla kaim olarak var olması mümkün olduğuna ve dolayısı ile bu başkasında veya başkası ile varlığı, ancak bu başkası var olduğu takdirde tasavvur edilebildiğine göre, (çünkü bu başkası mevcut olmadığı takdirde onun, onda veya onunla kaim olması imkânsızdır), **bu var olan başkası, ârızî varlık imkânına sahip olduğu halde, bu imkânın taşıyıcısıdır.** Veya bu şey, ne bir konuda, ne bir maddede, ne de bir mad-

de ile mevcut olmayacak, kendi kendisiyle kaim olacaktır. Yani onun ne bir konu, ne de bir madde ile bir bağlantısı olmayacaktır. Böyle bir şey ise zamanda varlığa gelmiş olamaz. Çünkü eğer zamanda varlığa gelmiş olsaydı, **şüphesiz, daha önce mümkün olması gerekirdi.** Çünkü imkânsızlıktan imkâna geçmek imkânsızdır. Ayrıca bu şeyin imkânının, bir konu yerine başka bir konuya taalluk etmesi imkânsızdır. **Çünkü onun herhangi bir şeyle bağlantısı yoktur. Bundan dolayı bu şeyin imkânın kendi kendisiyle kaim bir cevher olması gerekir.** Bu ise apaçık olarak imkânsız bir şeydir. Çünkü cevher, mahiyeti itibariyle, başkasına muzaf olamaz. İmkân ise, bir muzaftır. O halde böyle bir şeyin zamanda varlığa gelmiş olamıyacağı ortaya çıktığına göre, bu şey, **varsa daima vardır, var olamamışsa, asla var olamaz."**

İbni Sina'nın burada faydasız bir uzatma yaptığı, bütün bu söylediklerinin aslında şuna indirgenebileceği gözden kaçmıyor: Bir konuda veya bir maddede veya bir madde ile var olmayanın, zamanda varlığa gelmiş olması caiz değildir. Çünkü onun varlığı, varlığa gelmeden önce mümkündür. İmkânı ise ne kendi kendisiyle, ne de varlığa gelmeden önce bu zamanda varlığa gelen şeyle kaim olabilir". Bunlarla ilgili şeyleri yukarıda gördün.

Ayrıca biri şöyle diyebilir: "Bütün bu imkânlar, kendileri ile mevcut olacak bir konuya muhtaçtırlar" sözünü kabul ediyoruz; ancak "çünkü bir şeyin başka bir şey olması için, önce var olması gerekir" **sözünü kabul etmiyoruz.** Bir şeyin başka bir şey olabilmesinde, o şeyin imkânı niçin yeterli olmasın?".

Nasrettin Tûsî'nin "..imkân aklî bir şeyse de, dış âlemde bir şeye taalluk eder. Ve dış âlemde bir şeye taalluk etmesinden ötürü bu şeyin, yani konusunun var olmasını gerektirir.." **görüşüne gelince, o şöyle reddedilir:** "Dış âlemde bir şeye taalluk eden imkân, bir şeyin başkasında veya başkasıyla var olması imkânıdır. Bir şeyin kendi kendisinde var olması imkânına gelince, bu, dış âlemde bir şeye taalluk etmez. Zamanda varlığa gelmiş olanın, bir başkasına, -ne ona hulûl ederek, ne onu mükemmelleşmesi için bir araç kılarak- taalluk etmeyen bir şey olması caizdir. Bundan dolayı, zamanda varlığa gelmiş olan bir şeyden önce maddenin gelmesi gerekmez veya bu ispat edilemez".

Eğer İbnî Sina'nın "bir konu veya maddeye taalluk etmeyen şey, zamanda varlığa gelemez" görüşü ile ilgili olarak zikrettikleri ile bu görüşü ispat etmeye kalkarsan, İbni Sina'nın bu görüşünün zayıflığını gördün.

Ayrıca imkânın dış âlemdeki bir şeye taalluk etmesi demek, bir şeyin bir başka şeyde veya bir başka şeyle varlığı imkânının, bu başka şeyle olması demektir. Bu taallûkun, bu başka şeyin varlığını gerektirmeyeceği açıktır, tersine onun varlık imkânı yeterlidir. Bunun üzerinde düşün.

Dedi: ...veya "suyun hava olması mümkündür"...

Diyorum: Bir önceki misalde zikredilen iki ibare de tam manası ile doğrudurlar; ancak bu misaldeki ikinci ibare tam manası ile doğru değildir. Çünkü su maddesine, su sûreti yerine hava sûreti geldiğinde, o, su olarak kalmaz; kalan, maddedir. Cisimde ise değişen cismin kendisi değil, meselâ bir renk yerine diğeridir. Bunun üzerinde düşün.

Dedi: ...bütün bu imkânlar (kendileriyle mevcut olacak bir) konuya muhtaçtırlar...

Diyorum: Burada biraz duralım; çünkü eğer bu "konu" ile "beyaz olan cisim"den, "hava olan su"dan başka bir şey kastediliyorsa, söz konusu imkânların böyle bir konuya ihtiyaçları olduğunu kabul etmiyoruz, "..çünkü bir şeyin başka bir şey olması için, önce var olması gerekir.." sözü ile zikredilen açıklama (ta'lil) böyle bir

konuya ihtiyacı ispat etmez. Eğer bu "konu" ile, o ikisini içine alan bir şey kastediliyorsa, bu durumda da söz konusu imkânları ele almaya hacet yoktur. Bu açıktır.

Dedi: ...bu şey, ya bir konuda (beyazlık gibi), ya bir maddede...

Diyorum: "Bu şey"le, "zamanda varlığa gelen şey" kastediliyor; çünkü daha evvel geçen sözler "zamanda varlığa gelen mümkün şey" üzerine idi. Ve daha sonra gelecek olan "çünkü bu imkânlarla mümkün olan şeyin, varlığından önce var olması mümkündür.." sözü de bunu göstermektedir. Bundan ötürü maddeden mücerret olanın varlığını ileri sürerek bu "hasr"ı men edip, bir münakaşa kapısı açmak burada söz konusu olamaz.

Dedi: ...bu var olan başkası, ârızî varlık imkânına sahip olduğu halde, bu imkânın taşıyıcısıdır...

Diyorum: Buna karşı denebilir ki: "Bu yorum doğru değildir, çünkü bu söz konusu imkân, zamanda varlığa gelenin sıfatıdır ve olsa olsa, bu zamanda varlığa gelenin, başka bir şeyde veya başka bir şeyle varlığına nisbetle onda olabileceği söylenebilir; (yani) bir şeyin sıfatının, bu şeyden başka bir şeyle kaim olması caiz değildir. Sonra bu varlığı, "ârızî" olarak kayıtlaması da doğru değildir; çünkü onun özü gereği varlığının imkânından bahsedilmektedir burada.

Dedi: ...şüphesiz daha önce mümkün olması gerekirdi...

Diyorum: Bunun üzerinde biraz duralım; çünkü bir konusu veya maddesi olmayan "ezelî mümkün olan", "zamanda varlığa gelmiş olan"la imkânın_ kendisinden önce gelmesi bakımından -çünkü aksi takdirde imkânsızlıktan imkâna geçmesi gerekir- iştirâk halindedir. Bu durumda İbni Sina'nın iddiasına göre, o zamanda varlığa gelecek şeye, bir konusu veya maddesi olmadığı için lâzım gelen "bir konu yerine diğer bir konuya taalluk etmesinin imkânsızlığı", bu ezelî mümkün için de söz konusu olacaktır.

Dedi: ...çünkü onun her hangi bir şeyle bağlantısı yoktur...

Diyorum: Bu açıklamanın, bu bağlantının söz konusu şeylere inhisar ettiği ispat edildiği takdirde tam olacağı gözünden kaçmıyor. Bunun hakkında ise ne bir delil getirilmiştir, ne de aklın apaçıklığı buna delâlet etmektedir.

Dedi: ...Bundan dolayı bu şeyin imkânının kendi kendisiyle kaim bir cevher olması gerekir...

Diyorum: Bu "gerekme"nin, bu söz konusu imkânının var olması faraziyesine dayandığı açıkca görülmektedir. Ancak henüz bu imkânın varlığı ispat edilmemiştir. Bundan ötürü bu sözü söyleyene şöyle denebilir: "Sen önce çatıyı iyi kur, sonra süslemeye bak".

Dedi: ...bu şey varsa, daima vardır...

Diyorum: Bunu açık olarak kabul etmeyebiliriz. Çünkü daha önce zikredilenlerden lâzım gelen, bu şeyin var olduğu kabul edildiğinde ezelî olacağıdır, yoksa sermedî olacağı değildir[125]. Çünkü varlıktan sonra yokluğa gitme, ezelîliğe aykırı değildir. Bu şeyin zamanda varlığa gelmemiş olmasından lâzım gelen ise, onun ezelî ve ebedî olarak daim olduğu değildir, sadece ezelî olduğudur. Evet, gerçi imkânın bu şeyden önce gelmesi durumunda ortaya çıkan söz konusu mahzur, bu şeyin imkândan önce gelmesi durumunda da ortaya çıkar. Ama önce bunu da açıklamak,sonra söz konusu şeye hükmetmek gerekir. Bunun üzerinde düşün.

Dedi: ...İbni Sina'nın burada faydasız bir uzatma yaptığı...

---

(125) İbni Sina "zaman" "dehr", "sermed" arasında ayrım yapar: Zaman Aristooteles'in anladığı şekilde, hareketin, değişmenin ölçüsü olan şeydir. Dehr, zaman içinde olmaksızın, zamanla birlikte olan (co-existent) sabit şeylerin zamana göre nisbetidir; yani bu, niteliği zaman içinde olmamak olan şeylerin, meselâ ruhun, makûllerin ezelî ve ebedîliğidir. Sermed, işte bu sabit şeylerde, onların zaman-dışı aspektlerinden ibaret olan nisbettir; dehr, özü gereği sermede aittir (bkz: Pines, ***Beitrage*** *s. 51).*

Diyorum: Evet, faydasız bir uzatmadır bu; çünkü varlığı önce iki kısma bölmek, sonra imkânın iki nev'ini ele almak ve birinci tür imkânda bir mahalle ihtiyaç olduğunu ispat etmek, bütün bunlar gereksiz şeylerdir. Çünkü ikinci çeşit imkân, her zamanda varlığa gelen için-ister bu şey ârızî bir varlıkla var olsun ve bu varlıktan başka bir şeye kıyasla mümkün olsun, ister böyle olmasın- zorunlu bir şeydir. Şu halde bu ikinci çeşit imkânın, bir mahalle muhtaç olması, bu delilin anlatımı için yeterlidir.

Dedi: ...sözünü kabul etmiyoruz:...

Diyorum: Bu kabul etmeme söz konusu olamaz; çünkü burada dış âlemde, bir şeyin başka bir şey olmasından -dış âlemin bu oluşun zarfı olacağı tarzda- bahsedilmektedir. Bu durumda, bu şeyin dış âlemde mevcut olmaması ihtimali söz konusu olamaz.

Dedi: ...görüşüne gelince, o, şöyle reddediyor...

Diyorum: Curcânî bununla ilgili olarak "Şarh al-Mavâkıf"ta başka bir şey ileri sürmekte ve demektedir ki: "Burada biraz duralım; çünkü imkânın, konusu olan bu şeye taallûku zihnî bir taallûktur, dış âlemde var olan bir taallûk değildir. Bundan ötürü o şeyin dış âlemde var olduğuna delâlet etmez". En doğrusu bu ikisinden hiçbirinin tam doğru bir açıklama olmadığıdır. Çünkü dış âlemdeki varlığın imkânının dış âlemde mevcut bir şeye taallûkunun, genel olarak olduğu şüphesizdir. O halde Hoca-zâde'nin bu söylediği şey, mutlak olarak doğru değildir. Bir mahalde veya bir mahal ile mevcut varlığın imkânının taallûkunun, dış âlemde mevcut olduğu şüphesizdir; o halde Curcânî'nin ileri sürdüğü de mutlak olarak doğru değildir. Bundan ötürü şöyle diyerek bu ikisini birleştirmek gerekir: "bu taallûktan, dış âlemde mevcut bir taallûk kastediliyorsa, imkânı için mahiyetinden başkasına bir taallûku olmayan zamanda varlığa gelen şeyde bunun mevcut olduğunu kabul etmiyoruz. Eğer bu taallûktan, mutlak olarak bir taallûk kastediliyorsa, bunun mevcut bir mahal gerektireceğini kabul etmiyoruz. Çünkü mevcut bir mahal gerektiren, dış âlemde mevcut olan tallûktur".

Filozofların, her zamanda varlığa gelenden önce maddenin geldiği iddialarını ispat etmek için **tuttukları ikinci yol şudur:** Mümkün olanın özsel imkânı, varlığının yalnız başına veya ezelî bir şartla Tanrı'dan çıkması için -birinci ihtimal İlk Akıl'ın, **ikinci ihtimal İkinci Akıl'ın durumudur-** yeterli ise, o, bu varlık nedeninin devamı ile devam eder. **Çünkü Tanrı failliğinde tamdır, varlık vermesinde (fayz) bir eksikliği yoktur** ve biz, mümkün olanın özsel imkânının, varlığının Tanrı'dan çıkması için yeterli olduğunu kabul ettik. Bundan ötürü onun varlığı, bir zaman yerine başka bir zamanda meydana gelirse, eserin, tam nedeninden geri kalması gerekir.

Eğer mümkün olanın özsel imkânı, varlığının Tanrı'dan çıkması için yeterli olmazsa, onun Tanrı'dan çıkması, zamanda varlığa gelen şartlara bağlı olacaktır. Bu zamanda varlığa gelen şartlar, bu mümkün olanın mahiyetini, Tanrı'dan çıkacak varlığı kabul etmeye hazırlıklı (musta'it) kılacaklardır. Şu halde böyle bir mümkün olanda, iki imkân vardır; bunlardan biri, mahiyetinin zorunlu bir vasfı olan özsel imkân, **diğeri bu söz konusu şartlar meydana geldiği, engelleri ortadan kalktığı durumda kendisinde hasıl olacak olan tam istidattır.** Bu, zamanda varlığa gelecek şartların **her birinin diğerinden zamansal bir öncelikle** sonsuza gidinceye kadar önce gelmesi zorunlu olacaktır. Çünkü böyle olmadığı takdirde, yani bu zamanda varlığa gelen şartlar kendisinden önce artık zamanda varlığa gelen bir şeyin olmadığı zamanda varlığa gelen bir şeyde sona erdikleri takdirde, bu zamanda varlığa gelen şeyin tam nedeni ya ezelî, ya zamanda varlığa gelmiş olacaktır; birinci ihtimalde, zamanda varlığa gelen bir şeyin ezelîye dönüşmesi gerekir; **ikinci durumda, kendisinden önce zamanda varlığa gelen bir şeyin gelmediği şeyden önce** bir zamanda varlığa gelen şey gelmiş olur ki bu ise çelişiktir.

İmdi bu zamanda varlığa gelecek şeylerden ötürü bu mümkün olanda, onu varlığa yaklaştırmakta birbirlerinden farklı olan haller meydana gelecektir. Bunlar, istidatlardır. Bu, birbirlerinden uzaklık, yakınlık bakımından farklı olan istidatlar var -olmayan şeyler olamazlar. Çünkü var- olmayan bir şeyde "uzaklık, yakınlık bakı-

mından farklı olma" mevcut olamaz. O halde bu istidatlar vardırlar. Bu istidatların , söz konusu mümkün olan şeyle kaim olmaları caiz olmayacaktır; çünkü bu şey henüz mevcut değildir. Bundan ötürü bu istidatların başka bir şeyle kaim olmaları gerekecektir. **Bu başka şey, bu zamanda varlığa gelecek olana, ya o kendisinde veya kendisiyle var olacağı bir tarzda taallûk edecektir** veya etmeyecektir; bu ikinci ihtimal zorunlu olarak yanlıştır, **o halde geride birinci ihtimal kalacaktır. İşte maddenin de anlamı budur.**

"Bu söz konusu mümkün şeyi varlığa yakıştıran zamanda varlığa gelen şeylerin, kendi kendileriyle kaim olan şeyler olmaları, bir mahal ile asla bir bağlantıları olmaması, bir zamanda varlığa gelen yerine diğerine has (muhtas) olmalarının, bu, bu silsilenin muayyen bir sınırına kadar birbirlerini takip eden zamanda varlığa gelen şeylerin hususiyetlerinden ileri gelmesi niçin caiz olmasın"(126) **dersen, derim ki: "Mevcut olmayan bir şeyin**, mevcut olmadığı bir durumda, sonsuz, birbirinden farklı derecelerde, varlığa yakın olması tasavvur edilemez. Bu ancak burada bu şeyin varlığının, ya kendisinde veya kendisi ile mevcut olacağı ve bu şeyin varlığını hazırlayan sonsuz hallerin üzerine geleceği bir şey mevcut olduğu durumda söz konusu olabilir. (Ki bu sonsuz hallere istidatlar denir); **çünkü yakın olmak gerçekte bu mahallin bir sıfatıdır;** çünkü mahal, kendisine bu derecelerde hulûl eden şeyin varlığına yakın olandır".

İşte filozofların burada söyledikleri şeylerin özeti budur. Buna cevap olarak ise şunu vereceğiz: **"Muhtar, kadir olan Tanrı'nın reddedilmesine dayanarak zikredilen bu şeyleri ve bu, O'nun mucîb olduğu, bütün mümkünlere göre varlığın kendisinden çıkabilme nisbetinin eşit olduğu**, dolayısı ile varlığa getirmesinin (ifâda) onlardan biri yerine diğerine has (muhtas) olmasının, **ancak bu varlığı kabul edecek olan şeylerin istidatlarının birbirlerinden farklı olması** ile söz konusu olabileceği görüşünü kabul etmiyoruz. Tersine, (bizce) Tanrı muhtardır, salt iradesi ile (yani) herhangi bir istidada tâbi olmaksızın istediği mümkünü seçer. **Kaldı ki bu söz konusu zamanda varlığa gelen şartlardan ötürü, söz konusu mümkün şeyi varlığa yaklaştıran mevcut hallerin meydana geleceği görüşünü de kabul etmiyoruz.** Tersine bizce, o zaman meydana gelecek olan şey, o mümkün şeyin varlığa yaklaşması olacaktır. Ve biz, bu yaklaşmanın mevcut bir mahalle ihtiyaç gösterecek şekilde dış âlemde mevcut olduğunu kabul etmiyoruz. Tersine bizce o, dış âlemde mevcut olmayan itibârî bir şeydir. Bu mümkün şey, dış âlemde mevcut olmadığı, zihinde mevcut olduğu zaman da o vasıfla vasıflanabilir; ama zihinde de mevcut olmadığı durumda burada ne vasıflanan vardır, ne de bir vasıflanma. Değişik yakınlıklarda olma, bu vasfa sahip olan şeyin dış âlemde var olmasını gerektirmez. Dışarda mevcut olmayan, ama "farklı" olmakla vasıflanan ne kadar çok şey vardır.

(126) *Gerek bu ikinci yolun kendisi, gerekse bu itirazla ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 101-103.*

Sonra **"mevcut olmayan bir şeyin, mevcut olmadığı bir durumda, sonsuz, birbirlerinden farklı derecelerde varlığa yakın olması tasavvur edilemez. Bu, ancak burada, bu şeyin varlığının kendisine taalluk edeceği bir şey mevcut olduğu durumda söz konusu olabilir" cümlesini de kabul etmiyoruz .** Çünkü burada mahalle muhtaç olan, bu mahalle taallûk eden mevcut -olmayan şeyin yakınlığıdır. **Bu mahalle asla bir taallûku olmayan şey,** dış âlemde veya zihinde mevcut olmadığı durumda, varlığa yakın olmakla vasıflandırılamaz. Çünkü hiçbir şekilde varlığı olmayan bir şeyin bir vasıfla -ister bu vasıf hakikî, ister itibârî olsun- tavsif edilmesi imkânsızdır. Bu şey zihinde mevcut olduğu durumda, asla bir mahalle taallûk etmeksizin, yakınlığı bu zihinle kaimdir. Çünkü bu şey, bu durumda âlemde mevcut değildir ki içinde mevcut olacağı bir mahalle muhtaç olsun.

Eğer bunları anladınsa, şimdi asıl konumuza, yani filozofların âlemin ezelî olduğuna dair dördüncü delillerin cevabına dönelim. Bir defa önce şunu söyleyeyim: Biz, her zamanda varlığa gelen şeyden önce maddenin geldiği iddiasını kabul etmiyoruz. Bu konuda ileri sürülen iki "yol"un da yanlışlığını, bozukluğunu gördün. Heyûlânın da varlığını kabul etmiyoruz. Bu konuda ileri sürdükleri delilin de zayıflığını gördün. Heyûlânın varlığını kabul etsek

dahi, onun cisminin ezelîliği ispat edilecek bir tarzda sûretten yoksun olamıyacağı iddiasını kabul etmiyoruz. Bu konuda ileri sürdükleri şeylerin de tam olmadığını daha önce gördün.

Dedi: ...tuttukları ikinci yol şudur:...

Diyorum: Yazar bunu, yani filozofların bu meselelerini ispat etmekte, bu konudaki sözlerinden açığa çıktığı üzere, iki yolları olduğu görüşünü kabul ediyor. Curcânî de "Al-Havâşi al-Tacridiyya"de İsfahanî'nin "...zamanda varlığa gelen bir şeyin maddeye muhtaç olmasına gelince: çünkü her zamanda varlığa gelen şey, şüphesiz, var olmadan önce mümkündür. Yoksa imkânsızlıktan imkâna geçmesi gerekir.." sözleri ile ilgili olarak şunları söyler: "Bu, bu delildeki imkândan, "özsel" imkânın kastedilmesine dayanmaktadır. Nitekim İbni Sina'nın sözleri de bunu açıkça göstermektedir. Bundan ötürü o zaman burada, söz konusu imkânsızlıktan, imkâna geçiş lüzûmu reddedilemez. Bu meselede "istidâdî" imkâna dayanarak ileri sürülen delile gelince, o bundan başka ve daha kuvvetli bir "yol" dur. Nitekim o (İsfahani) da daha sonra bunu ileri sürecektir....".

Demek ki Curcânî de, bu eserde bu görüşü kabul etmektedir. Ancak bu meseleye ince bir bakışla bakılıp, iyice tahkik edildiğinde, burada gerçekte tek bir yol olduğu görülür. Nitekim doğruyu gören İ'ci "Kitâb al-Mavâkıf"ta bunu açıklamıştır. Ve bu kitabın şerhinde Curcânî, bu görüşü kabul ederek şöyle demektedir: "..Onların (filozoflar) sözleri, bu delilin özsel imkânla ileri sürüldüğünü zannettirmektedir. Bundan ötürü o (İ'cî) burada, neyin kastedildiğini açıklamak istemiştir ve demiştir ki: Bunun, yani bu konudaki filozofların sözlerinin tahkiki şudur: ...(böylece devam eder)"[127].

Dedi: ...çünkü Tanrı failliğinde tamdır, varlık vermesinde (bir eksikliği yoktur...

Diyorum: Bu iki öncülü ele almasına hacet yoktu; çünkü burada

(127) Kemâl Paşa-zâde'nin bu haşiyesinin tartışılması için bkz: Cilt I. s. 100-101.

eserin özsel imkânının kadir olan failin kudretine ilavesiyle bu eserin bu failden çıkış nedeninin tamamlandığı faraziyesinden hareket edilmektedir, yani bunun üzerinde konuşulmaktadır. Eserin tam nedeninden geri kalması ise imkânsızdır. Yazar burada bu hataya, sırf, Curcâni'nin "Şarh al-Mavâkıf"ta söylediği "...mümkün olanın, Tanrı'dan çıkması için, özü gereği imkânı yeterli olursa, o, Tanrı'nın devamı ile devam eder..." sözlerini açıklamak, ispat etmek (ta'lil) üzere ileri sürdüğü şu sözlerini taklit etmek istediği için düşmüştür: "...çünkü Tanrı failliğinde tamdır, varlığı vermesinde bir eksikliği yoktur ve burada bir "cimrilik" söz konusu değildir. O halde varlığı almak bakımından farklılık, ancak onu kabul eden şey cihetinden söz konusu olabilir. Bu kabul edenin özsel imkânının bu varlığın verilmesini kabul etmekte yalnız başına yeterli olduğu kabul edildiği takdirde, varlığın bu şeyden geri kalması düşünülemez. Dolayısı ile bu şey, -meselâ İlk Akıl- Tanrı'nın varlığının devamı ile devam eder...".

Ancak Curcânî, burada "yeterli olma" şartını, fiilde bulunmakta "yeterli olma" anlamından saptırıp, bu anlamda almayıp, "kabul etmekte yeterli olma" olarak almaktadır. Dolayısı ile onda, bu iki ibareyi ileri sürmek ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Oysa yazar bu "saptırma"yı yapmamaktadır. Ancak gene de bu delili Curcânî'nin anlattığı gibi anlatmaktadır. Bundan ötürü yazarın bu sözlerinde bu anlamda "istidrâk" vardır.

Burada üzerinde durmamız gereken başka bir nokta da Curcânî'nin söz konusu "yeterli olma"yı, "kabul etmekte yeterli olma" olarak almakta doğru yapmamış olduğuna işaret etmemiz olacaktır. Çünkü İ'ci'nin bu konudaki sözleri açık olarak buna aykırıdır. Ve İ'ci'nin bu sözleriyle bu anlatım düzene girer, bu delil tam olur. Bundan ötürü Curcânî, yaptığı bu değişiklikle kendisine teşekkür edilecek bir durumda değildir.

Dedi: ...ikinci ihtimal ikinci Akıl'ın durumudur...

Diyorum: "temsil Kâf'ı, zaten "meselâ" anlamına gelir. Ancak yazarlar söylemek istedikleri şeyi daha iyi açıklamak için "meselâ" ke-

limesini sözlerine ilâve ederler. Çünkü bu harfle bazan da "benzetme" kastedilir.

Dedi: ...şu halde böyle bir mümkün olanda iki imkân vardır...

Diyorum: Buradaki bu sözlerin özü üzerinde düşünen bir kimseye gizli olmayacağı üzere, bu anlatımda faydasız bir uzatma vardır; çünkü aslında bu anlatımın özü şudur: Zamanda varlığa gelmiş olan bir şeyin başka bir zamanda varlığa gelmiş olan şeye tâbi olmazsa, ezelî olması lâzım gelir; eğer ona tâbi olursa, aynı nedenden ötürü, başka bir zamanda varlığa gelen şeye de tâbi olması zorunludur ve böylece her zamanda varlığa gelen şeyden önce bir başka, zamanda varlığa gelenin olması zorunlu olur ve sonsuza kadar gidilir. Bundan her zamanda varlığa gelen şeyin, var olmadan önce bir istidâdî imkânı olduğu sonucu çıkar. Bu imkân ise, zorunlu olarak, bir mahalle sahip olacaktır. Bu mahal mevcuttur. Böylece de burada varılmak istenen gaye ispat edilmiş olur.

Dedi: ...diğeri... tam istidattır...

Diyorum: Bu istidadı "tam" olarak kayıtlamakta isabet göstermedi; çünkü istidâdî imkân, kuvvet ve zayıflık bakımından birbirlerinden farklı olan bütün istidatlar hakkında kullanılır ve onların her mertebesindeki için -ister tam, ister eksik olsunlar- uygulanır. Ve böylece istidâdî imkânın dış âlemde mevcut olduğu ispat edilir. Nitekim İ'ci bunu şu sözleri ile açıklamıştır: "...buna istidâdî imkân denir. Bu, "uzaklık", "yakınlık", "kuvvetlilik", "zayıflık" bakımından farklı olabildiği için mevcut bir şeydir...".

Dedi: ...diğeri bu söz konusu şartlar meydana geldiği...

Diyorum: Tersine bu tam istidat, "hazırlayıcı nedenler" silsilesi sona erdiğinde onda meydana gelir. "Engellerin ortadan kalkması" ve "şartların meydana gelmesi"ne gelince, bu ikisi, tam istidat meydana geldiğinde onunla her zaman olan "zorunlu olma"da kaçınılmazlardır. Bu zorunluluğun bu tam istidattan ayrı olmaması, bu zorunluluğun, tam istidadın kendisine tâbî olduğu şeylere tâbî olduğunu göstermez. Çünkü bir şeyden ötürü lâzım gelen bir şeyin (melzum) bir şeye tâbi olması, kendisinden ötürü bu şeyin lâzım geldiği şeyin (melzum) ona tâbî olmasını gerektirmez.

Dedi: ...her birinin diğerinden zamansal bir öncelikle...

Diyorum: Doğrusu "...kendisinde önce gelenin, sonra gelenle birleşmediği bir öncelikle..." demesiydi. Çünkü söz konusu teselsülün ittifakla imkânsız olmaması için bu kayıt zorunludur. Oysa yazarın zikrettiği ibare, bunu vermemektedir. Çünkü "zamansal önce geliş, bazan eseri ile birleşen "eksik neden"de (de) bulunur. İ'ci bunu önceden görerek, uzun bir açıklama ile düzeltmeye çalışmıştır.

Dedi: ...ikinci durumda, kendisinden önce zamanda varlığa gelen bir şeyin gelmediği şeyden önce...

Diyorum: Bunun üzerine biraz duralım: Çünkü burada lâzım gelen şey, onun bu zamanda varlığa gelen şey tarafından özel olarak zamansal bir önce gelişle önce gelinmesi değildir, mutlak olarak önce gelinmesidir. Bundan dolayı burada söz konusu çelişki meydana gelmez. Çünkü "neden"in zamanda varlığa gelişinden, onun zamanda varlığa gelen eserine önce gelişinin zamansal bir önce geliş olması gerekmez. Bu, yazara gizli ise de gerçekte açık bir şeydir.

Dedi: ...Bu başka şey, bu zamanda varlığa gelecek olana, ya o kendisinde veya kendisiyle var olacağı bir tarzda taallûk edecektir...

Diyorum: "Kitâb al-Mavâkıf"ta ve bunun (Curcânî) tarafından yapılan şerhinde bununla ilgili olarak şunlar söylenmektedir: "Bu bütün (yani söz konusu istidatların bütünü), ya bu farzettiğimiz zamanda meydana gelen mümkün olana has olan (muhtas) bir mahalle muhtaçtır, ya değildir; eğer değilse, yani bu bütün böyle bir mahalle taallûk etmezse, bu bütünün bir zamanda varlığa gelen yerine diğerine taallûk etmesi, ona has olması, tercih ettiricisiz bir tercihtir. Çünkü

eğer bu bütün asla bir mahalle taallûk etmez veya muayyen, bir zamanda varlığa gelen şeye (yani başta farzettiğimiz zamanda varlığa gelen mümkün şeye) has olmayan bir mahalle taallûk ederse, onun muayyen, bir zamanda varlığa gelen şeye nisbeti, diğer bir zamanda varlığa gelen şeye nisbeti gibi olur. O zaman onlardan birinin bu bütün aracılığı ile Tanrı'dan çıkması, diğerinin çıkmasından evlâ olmaz".

Bu, buraya uygun olan açıklama ile yazarın "..bu ikinci ihtimal zorunlu olarak yanlıştır.." deyip, neden yanlış olduğunu açıklamasında doğru yapmadığı gibi, yukarıda ileri sürülen tarzda söz konusu bölmeden (tardid) sapmakla da doğru yapmadığı ortaya çıkmıştır. Çünkü yazarın ileri sürdüğü şekilde bu delile karşı "..bu söz konusu mümkün şeyi varlığa yakıştıran... "dersen... sözleri ile ortaya attığı itiraz tevcih edilemez. Bundan ötürü de bu itiraza verilen cevaba ihtiyaç kalmaz.[128].

Dedi: ...o halde geride birinci ihtimal kalacaktır...

Diyorum: Bu, şöyle reddedilebilir: "Bu durumda" geride kalan "onun, bu zamanda varlığa gelen şeyle bir bağlantı halinde olacağıdır. Ama onun onunla bu bağlantısının, o zamanda varlığa gelen şeyin kendisinde veya kendisiyle mevcut olacağı bir tarzda olacağı hakkında ne bir burhan vardır, ne de aklın apaçıklığı bunun lehine şehadette bulunmaktadır.

Dedi: ...İşte maddenin de anlamı budur...

Diyorum: Biri, zamanda varlığa gelmiş olanın maddeye taallûkunun ancak bu anlamda olabileceğini kabul etmeyebilir ve diyebilir ki: "Onun, maddeye taallûkunun, maddeye hulûl etmek veya onu idare etmekten (tadbir) başka bir cihetle olması niçin caiz olmasın?". Sonra onun maddeye bu cihetle taallûk ettiği kabul edildiğinde, zamanda varlığa gelmiş olanın cismânî olmayan ve yine cismânî olmayan başka bir cevhere hulûl eden bir cevher olması niçin caiz

(128) Bkz: Cilt I, s. 103.

olmasın? Çünkü henüz bu ihtimalin yanlış olduğu ispat edilmemiştir.[129].

Dedi: ...dersen, derim ki: Mevcut olmayan bir şeyin...

Diyorum: O zaman bu birbirlerinden farklı hallerin mevcut olduklarını göstermeye çalışmasının boş bir çaba olacağı gözünden kaçmıyor. Sonra söz konusu derecelerin sonsuz olduklarını belirtmesinin, varmak istediği amacın gerçekleşmesinde bir rolü yoktur. Yazar bu sözü ancak bu cevabı, filozofların bu konudaki inançlarına uygun olarak zikretmek istediği için söylemiştir.

Dedi: ...çünkü yakın olmak gerçekte bu mahallin bir sıfatıdır.

Diyorum: Sanki o, zamanda varlığa gelecek olanın da gerçekte varlığa yakın olmasını inkâr ediyor. Oysa buna gerek yoktur. Sonra söz konusu mahalle hûlûl eden şeyi zikretmekle yetinmesinde doğru yapmamıştır; çünkü o zaman sözleri meramının iki şıkkından birine uymaz. Bu, düşünce sahibi kişiler için açık bir şeydir.

Dedi: ...Muhtar, kadir olan Tanrı'nın reddedilmesine dayanarak zikredilen bu şeyleri ve bu, Tanrı'nın mûcîb olduğu, bütün mümkünlere göre varlığın kendisinden çıkabilme nisbetinin eşit olduğu...

Diyorum: Bu ibare, Curcânî'nin "Şarh al-Mavâkıf"ta zikretmiş olduğu şu ibareden daha iyidir: "...bütün mümkünlere göre varlığın kendisinden çıkabilme nisbetinin eşit olduğunu dayanarak Tanrı'nın mûcîb olduğu iddiası..."; çünkü Curcânî'nin bu ibaresinde açık bir kusur mevcuttur. Çünkü Tanrı'nın mûcîb olduğu iddiası O'nun bütün mümkünlerin kendisinden çıkabilmelerine olan nisbetinin eşit

(129) Kemâl Paşa-zâde'nin bu akıl yürütmesi hatalıdır; çünkü o, zamanda varlığa gelenin maddeye taallukunun, ancak ona hulûl etmek veya onu idare etmek cihetlerinden biri ile olacağı kaydına dayanarak, "bu şekilde, bu cihetlerle bir münasebeti, cismânî olmayan bir cevherin başka bir cismânî olmayan cevherle bağlantıya getirilmesinde de mümkündür, o halde zamanda varlığa gelenin böyle bir cevher olup, madde gerektirmemesi niçin caiz olmasın" demektedir. Oysa görüldüğü gibi bu geçişi açık olarak hatalıdır.

olmasına dayanmaz. Ancak Hoca-zâde'nin ibaresinde de kusur var; çünkü burada filozofların bu delilleri Tanrı'nın muhtar olmayıp, mûcib olmasına dayanmaktadır. Tanrı'nın bütün mümkünlere göre varlığın kendisinden çıkabilme nisbetinin eşit olduğu bir mahiyette olmasına gelince, bu delilin bu tarzda anlatımının tam olmasında onun bir rolü yoktur.

Sonra bu iddia üzerinde durmamız da lâzım; çünkü aslında bu iddiayı ne kelâmcılar, ne de filozoflar ileri sürmüş değillerdir. Bundan dolayı bu iki guruptan hiçbirinin görüşü bu iddia üzerinde dayandırılamaz. Kelâmcıların bu iddiayı ileri süremiyecekleri açıktır. Filozofların onu ileri sürmemiş olduklarına gelince, bunun nedeni şudur: Filozoflar burada dördüncü fasılda göreceğin üzere neden ile eseri arasında, bu eserin nedeninden çıkması için hususî bir münasebetin, nisbetin mevcut olmasının zorunlu olduğunu açık olarak söylemişlerdir. Ve hiçbir akıllı kişi, Tanrı'nın İlk Eser'i üzerinde tesirde bulunmasını sağlayan münasebeti meydana getiren şeyin, Tanrı'nın kendisi olduğunu iddia etmez. İmdi filozofların bu görüşlerinin gerektirdiği şey, Tanrı'nın İlk Eser'ini zorunlu olarak varlığa getireceği, yani onun yokluğu üzerine bir tesirde bulunamıyacağıdır. Oysa İlk Eser, mümkün bir şeydir.[130]

....[131]

(130) Kemâl Paşa-zâde'nin demek istediği şudur: Filozoflara göre, bütün mümkünlere göre varlığın Tanrı'dan çıkabilme nisbeti eşit değildir; çünkü filozoflar bir eserin nedenden çıkmasında, bu eserle nedeni arasında, bu eserin çıkmasını, başka bir eserin çıkmamasını sağlayacak hususî bir münasebetin mevcut olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. O halde Tanrı'dan, İlk Eser'inin çıkmasında da bu söz konusu olacaktır; yani İlk Eser'in Tanrı'dan çıkması, ondan başkasının O'ndan çıkmaması için bu eserle Tanrı'nın özü arasında hususî bir nisbetin mevcut olması lâzımdır. Bu nisbetin faili nedir? Filozoflara göre Tanrı'nın kendisi değildir; çünkü aksi takdirde Tanrı'nın bu eserini seçip, ondan başkasını seçmemesinin tercih ettirici bir motifini aramak zorunluluğu ortaya çıkar. İmdi bu nisbet, Tanrı'nın bu İlk Eser'ini zorunlu olarak varlığa getirmesini doğurmaktadır; oysa bu İlk Eser özü gereği mümkündür. O halde burada işte Tanrı'nın bütün mümkünlere göre varlığın kendisinden çıkabilme nisbetinin eşit olduğu bir mahiyette olmadığını görüyoruz. Bu İlk Eser'in varlığı mümkün olmasına rağmen söz konusu nisbetten ötürü onun Tanrı'dan çıkması zorunludur.

Görüldüğü gibi Kemâl Paşa-zâde'nin akıl yürütmesi düzgündür; fakat asıl önemli noktayı atlamaktadır. Bu da bu nisbeti sağlayan şeyin ne olduğudur.

(131) Burada tercüme edemediğimiz bir cümle mevcuttur, bu cümleyi okuduğumuz şekilde neşrimizde kaydettik. Bkz: Cilt II, s. 109-satır 10-14.

Dedi: ...ancak bu varlığı kabul edecek olan şeylerin istidatlarının birbirlerinden farklı olması ile...

Diyorum: Bu sınırlama (hasr) üzerinde durmamız lâzım; çünkü bu iddiayı ileri sürenler, Tanrı'nın, Göksel Akıllar'ı varlığa getirmesinde bu görüşü ileri sürmezler. Bundan ötürü doğrusu, burada "istidatlar" kelimesini aradan çıkarması, geri kalanla yetinmesidir; çünkü düşünce sahibi bir şahsa gizli olmayacağı üzere, geri kalanla da meram tamam olmaktadır.[132]

Dedi: ...görüşünü kabul etmiyoruz. Tersine (bizce) Tanrı muhtardır...

Diyorum: Yazar burada uygun bir şekilde davranmıyor; çünkü sadece bir önceki iddianın birinci öncülünü kabul etmemek ve bu kabul etmemesinin dayanağını zikretmekle yetiniyor. Oysa yukarda biz gösterdik ki aslında bu iddianın her iki öncülü de kabul edilmeyebilir. Bundan ötürü doğrusu yazarın şöyle diyerek bu ikinci öncülü de kabul etmemesiydi: "Tanrı'nın, bütün mümkünlere göre varlığın kendisinden çıkabilme nisbetinin eşit olduğu bir mahiyette olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü varlığın çıkması (fayz), bu varlığın kendisinden çıktığı şeyle, bu varlığı alan arasında bir münasebetin mevcut olmasına bağlıdır. İmdi Tanrı ile varlığı mümkün olan diğer bütün şeyler arasında bir münasebetin mevcut olduğuna dair ortada, ne delil vardır, ne de aklın apaçıklığı bunun lehinde bir şehadette bulunmaktadır.

Dedi: ...kaldı ki bu söz konusu zamanda varlığa gelen... kabul etmiyoruz...

Diyorum: Yazarın "bu haller mevcut şeylerdir" diyen öncülü ispat etmek üzere bu delili "...dersen, derim ki: "Mevcut olmayan bir şeyin mevcut olmadığı bir durumda, sonsuz, birbirinden farklı de-

(132) Göksel Akıllar, maddeden mücerret varlıklar olduklarından, onlarda her hangi bir "istidat" mevcut olamaz.

recelerde varlığa yakın olma tasavvur edilemez..." sözleri ile anlatmasında, filozofların bu iddialarının ileri sürülebilecek bir durumda olduğunu görmüştün. O halde bundan sonra bu delili ileri sürene bu iddiayı kabul etmeyerek karşı çıkmak, tevcih kanunu dışındadır.

Dedi: ...sonra... cümlesini de kabul etmiyoruz...

Diyorum: Bu kabul etmeme de söz konusu olamaz; çünkü burada ya söz konusu yakınlığın dış âlemde mevcut bir şey olduğu kabul edilecektir veya bu kabul edilmeyecektir; birinci takdirde, yazarın mevcut olmayan bir şeyin varlığa farklı derecelerde yakın olabilmesi ile ilgili olarak zikrettiği şeyleri caiz görmek mümkün değildir. İkinci takdirde ise, bu kabul etmeme önemli değildir; önemli olan yukarıdaki birinci kabul etmemedir. Çünkü yukarıdaki birinci kabul etmemesi, buradaki bu ikinci kabul etmemesinden müstağnidir; ama bu ikinci kabul etmemesi ondan müstağni değildir.

Dedi: ...bu mahalle asla bir taallûk olmayan şey...

Diyorum: Bu ilavesinin nedeni, bu delilin geçerli olmasında filozofların ileri sürmüş oldukları şeyin farkında olmamasıdır. Bu şey, daha önce "Kitab al-Mavâkıf" ve şerhinden naklettiğimiz şeydir

Dedi: ...eğer bunları anladınsa (şimdi asıl konumuza, yani filozofların).... dönelim....

Diyorum: Bu zikrettiklerinin, filozofların bu dördüncü delillerinin çürütülmesine bir dönüş olmadığını, tersine daha önce bu çürütülme ile ilgili olarak söylediği şeylerin bir özetlemesi olduğunu görüyorsun. Bundan dolayı onun "şimdi asıl konumuza dönelim" sözü, düşünce sahibi kişilere gizli olmadığı üzere, doğru olmayan bir sözdür.

(FİLOZOFLARIN ÂLEMİN EBEDÎ OLDUĞU HAKKINDAKİ SÖZLERİNİN ÇÜRÜTÜLMESİNE DAİR)

Filozofların âlemin ezelî olduğu hakkında ileri sürdükleri dört delil ve bunlara verilen cevaplar, bu meselede de **çok küçük bir değişiklik** ve tasarrufla geçerlidirler. Bu mesele de de filozofların dayandıkları ana temel, bu konuda ileri sürdükleri "şüphe"dir.[1]

Birinci delilin anlatımı şöyledir: Tanrı'nın âlemi varlığa getirmesinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü, daha önce geçtiği üzere, ezelde mevcuttur. Bu durumda eğer âlem ortadan kalkarsa, **bu, ya Tanrı'nın ezelde olduğu gibi kalmasına, devam etmesine rağmendir;** dolayısı ile eserin, nedeninden geri kalması gerekir; bu ise apaçık olarak imkânsız bir şeydir; veya Tanrı'nın ezelde olduğu gibi kalmamasından, devam etmemesinden ötürüdür. Bu durumda ise Tanrı'da değişme gerekir. Bu da imkânsızdır.

Bu delilin cevabı şudur: Bu zikredilen, ancak, Tanrı mûcîb olduğu takdirde söz konusudur. Tanrı, muhtar olduğunda "âlemin varlığa getirilmesinde kendisine muhtaç olunan şeylerden biri, Tanrı'nın ezelde, âlemin muayyen bir vakitte yaratılmasına taalluk eden irâdesidir" demek caizdir. **Bu durumda bu vakit ortadan kalktığında,** âlemin tam nedeni de ortadan kalkmış olacak, dolayısı ile

(1) Bu sözlerinden görüldüğü üzere Hoca zâde de, âlemin ezelî ve ebedî olduğu hakkında filozofların ileri sürdükleri delillerin, bu iddialarını ispat etmek için getirdikleri "deliller" olmaktan ziyade, âlemin nasıl olup da ezelî ve ebedî olamıyacağı hakkında hasımlarından cevap isteyen "şüpheler" olduğu kanaatindedir. Bu önemli noktaya daha önce Kemâl Paşa zâde de dikkati çekmişti (bkz: burada s.90-91)

âlem ortadan kalkacaktır. Bu olayda Tanrı'nın değişmesi gerekmez: **Çünkü muhayyel bir şey olan "vakit"in değişmesi,** Tanrı'nın değişmesini gerektirmez.

Veya yine, bu birinci delile karşı şöyle denebilir: Âlemin varlığa getirilmesinde kendisine muhtaç olunan şeylerden biri, Tanrı'nın âlemin varlığa getirilmesine zaman içinde irâdesinin taalluk etmesidir. Bu durumda söz konusu olacak "taalluklar teselsülü" mahzuruna karşı, ya bu teselsül lüzûmunu kabul etmeyiz: Çünkü ihtiyârla fail olan, bir şeyi ihtiyârı ile varlığa getirdiğinde, bunda söz konusu olacak irâdesinin taalluku için, bu taalluku tercih etme durumunda olan özünden başka bir şeye muhtaç değildir (bunun açıklaması daha önce geçti): Veya bu teselsül lüzûmunu kabul ederiz, ama böyle bir teselsülün imkânsız olacağını kabul etmeyiz. Çünkü ya "bunlar itibârî şeylerdir" deriz veya bunların birbirlerini takip eden şeyler olmalarının caiz olduğunu ileri süreriz ve bu taalluk kesildiğinde, tam nedeni ortadan kalktığı için âlem de ortadan kalkar. Bu taallukun değişmesinden, Tanrı'nın özünde bir değişmenin ortaya çıkması gerekmez. Çünkü bu taalluk, mesela O'nun muayyen bir zamanda varlığa gelen şeyle birlikte olması gibi, O'nun özüne ait olmayan izafetlerdendir.(2)

Filozofların bu meseledeki ikinci delillerinin anlatımı şöyledir: Zaman, varlığından sonra yok olsa, bu varlığından sonraki yokluğu, kendisinde, sonranın önce ile birleşmesinin imkânsız olduğu bir sonralık olacaktır. Böyle bir sonralık ise, ancak zamanla söz konusu olabilir. Bu durumda zaman, yok farzedildiği bir durumda var olmuş olur. Bu ise çelişkidir. Eğer zamanın -ki o hareketin miktarıdır- varlığından sonra yok olması caiz değilse, hareketin de varlığından sonra yok olması söz konusu olamaz. Bu durumda hareketin mahalli, yani cisim de ebedî olur. İstenen de budur.

(2) Bütün bunlar, âlemin ezelîliği meselesinde filozofların birinci delillerine verilen birinci cevapta teferruatlı bir şekilde açıklanmıştı. Bundan ötürü Hoca zâde burada onlara sadece işaret etmekle yetinmektedir. (bkz: burada s.93-108).

Bunun da cevabı daha önce söylediklerimizden açığa çıkmıştır.

Filozofların bu meseledeki üçüncü delillerinin anlatımı şöyledir: **Âlemin varlığı ebedî olarak mümkündür:** Çünkü aksi takdirde, imkândan imkânsızlığa geçmesi gerekir. Şu halde âlem ebedî olmazsa, varlığın kendisine verilmesi, bahşedilmesi -onu hakketmesi şartı ile- demek olan **Tanrı'nın Cömert olmasının ortadan kalkması gerekir.** bu ise mutlak Cömerte lâyık değildir.

Bunun da cevabını daha önce vermiştik. Onda, Tanrı'nın Cömert olmaktan kesilmesinin imkânsız olduğunu kabul etmemiştik.

Filozofların bu meseledeki **dördüncü delillerinin anlatımı şöyledir:** Varlığından sonra yok olan her şeyin varlığı, imkândan imkânsızlığa geçiş mümkün olmadığı için, var olmadığı durumda da mümkündür ve bu durumda bu varlığın imkânının ne kendi kendisiyle kaim olması (çünkü imkân, izâfî bir şeydir), ne bu varlığın kendisiyle kaim olması (çünkü var olan bir şey, var olmayan bir şeyle kaim olamaz) ve nihayet ne de kendisi ile bir bağlantısı olmayan bir şeyle veya kendisi ile bir bağlantısı olan, fakat varlıkta kendisinden ayrı olan bir şeyle kaim olması caiz değildir. Şu halde bu varlığın imkânı, kendisiyle tam bir birleşme ile birleşen bir şeyle kaim olacaktır. **Bu, maddedir.** Madde, sûret gerektirir. Madde ve sûretten ise cisim meydana gelir. Şu halde âlemin yok farzedildiği bir durumda var olması gerekir. Bu ise çelişkidir.

Bu delilin cevabı şudur: İmkân, itibârî, bir şeydir, dış âlemde mevcut bir mahal gerektirmez. Daha önce bununla ilgili şeyler geçti. Onları hatırla.

Dedi: ......filozofların âlemin ebedî olduğu hakkındaki sözlerinin çürütülmesine dair...

Diyorum: Yazarın buradaki sözlerinin, ancak filozofların âlemin ebedî olduğu hakkındaki delillerini çürütmekle ilgili olduğuna, bunu sağladığına, bu delilleri çürütmenin ise onlarla iddia edilen şeyi

çürütmeyi gerektirmediğine daha önce dikkatini çekmiştik. "Kitâb al Mavakıf" yazarı şöyle demektedir: "...âlemin varlığından sonra yokluğa gitmesi (fanâ), zamanda varlığa gelmesinin bir koludur (furu'). Âlemin ezelî olduğunu söyleyen, onun yok olmasının caiz olmadığını söyler. Âlemin zamanda varlığa geldiğini iddia eden, onun yokluğa gitmesini caiz görür. Bu konuda ancak Karramiya'nın ayrı bir durumu vardır. Çünkü onlar cisimlerin zamanda varlığa geldiklerini iddia ettikleri halde, onların ebedî olduklarını, yok olmalarının imkânsız olduğunu iddia ederler..."

Oysa doğrusu, âlemin zamanda varlığa gelişi ve yokluğa gidişinin bir tek kökten (asl) türedikleridir, yoksa İ'cî'nin zannettiği gibi birinin diğerinden çıkması değildir. Bu kök de, âlemin mahiyetinin, mahiyet olmak bakımından, yokluğu kabul etmesidir. Varlıktan evvelki yokluk, varlıktan sonraki yokluk gibidir. Acaib olan İ'ci'nin bu söz konusu kökü, söz konusu kitabında kendisinin de ileri sürmüş olması ve sözlerini onun üzerine dayandırması, ama bunun gerektirdiği şeyin, bu iki mesele arasında söz konusu kökten türeme bakımından bir eşitlik olduğunun farkında olmamış olmasıdır.

"Kitab al-Zuhr" yazarı der ki: "....âlemin ebedîliği üzerinde iki fırka arasındaki çatışmanın, âlemin ezelîliği üzerindeki çatışmalarının benzeri olmadığını bil; çünkü âlemin ebedîliği üzerinde bu iki fırkanın görüşleri çelişiktir; yani filozoflar âlemin ebedî olmasının zorunlu olduğunu iddia ederler; din sahipleri ise, âlemin ebedî olmamasının zorunlu olduğunu değil, ebedî olmasının zorunlu olmadığını iddia ederler, yani âlemin ebedî olmasını caiz görürler, hatta çoğu Kur'an'daki âyetlerin dış anlamlarına bakarak âlemin ebedî olduğunu ileri sürerler, bazısı ise burada durur ve bu dış anlamları te'vil ederler. Âlemin ezelî olduğu üzerinde bu iki fırkanın görüşlerine gelince, onlar iki çelişik olmaktan daha hususîdirler. Çünkü filozoflar âlemin ezelî olmasının zorunlu olduğunu iddia ederler; din sahipleri ise, bunun imkânsız olduğunu ileri sürerler..."

Eğer "âlemin ezelî olmasının zorunlu olduğu iddiası, bunun caiz olmasını gerektirmez mi? O halde bu iki iddia da burada çelişik de-

ğil midirler?"[3] dersen, derim ki: "Evet, âlemin ezelîliğinin vaki olduğu iddiası, bunun caiz olduğu iddiasını da içerir. Ama filozofların buradaki iddiaları, âlemin ezelîliğinin zorunlu olmasıdır, caiz olması değildir. Biz burada iddia edilen şeyi nazar-i itibare almak zorundayız, bu iddiadan lâzım gelen şeyi değil. Şu halde Alaattin Tûsî'nin zikrettiği bu şeyde bir bozukluk yoktur. Bozukluk ancak onun "...onlar iki çelişik olmaktan daha hususîdirler.." sözündedir. Çünkü doğrusu "...onlardan biri diğerinin çelişiği olmaktan daha hususîdir.." demesi idi. Bu ikisi arasındaki fark açıktır. Üzerinde düşün.

Burada üzerinde durulması gereken başka bir şeye kalıyor ki o da şudur: Alaattin Tûsî'nin "..din sahipleri ise, âlemin ebedî olmamasının zorunlu olduğunu değil, ebedî olmasının zorunlu olmadığını iddia ederler.." sözü üzerinde düşünmemiz gerektir. Çünkü yukarıda İ'cî'den naklettiğimiz şeyden, bu din sahiplerinden biri olan Karramiya'nın, âlemin ebedî olmasının zorunlu olduğunu iddia ettiklerini gördün. Eğer söz konusu kişi (Alaattin Tûsî) bu itirazı önceden görüp "...âlim kişilerden biri demiştir ki: Karramiya, cisimlerin zamanda varlığa gelmiş olduklarını iddia ederse de, onların ebedî olduklarını, yokluğa gitmelerinin imkânsız olduğunu ileri sürer. İmdi bu söz, Karramiya'nın bu meselede iki fırkaya ayrılmış olduğunu söylemedikçe, Gazali'nin onlar hakkında söylediği şeylere aykırıdır. Çünkü Gazali, Karramiya'nın, Tanrı'nın kendi özünde bir varlığa getirme sıfatı yarattığını ve varlığın bununla varlığa geldiğini, sonra özünde bir yokluğa götürme sıfatı yarattığını ve yok olanın bununla yokluğa gittiğini iddia ettiklerini söylemiştir. Bu durumda, yani Karramiya'nin bu meselede iki fırkaya ayrılmış olduğunu kabul etmek durumunda, bu nakledilen sözlerden her biri onlardan bir fırkanın görüşü olur.." sözleri ile bu iddiasını düzeltmemiş midir? dersen, derim ki: "Evet, o bununla söz konusu iddiasını düzeltmeye ça-

---

(3) Filozofların, âlemin ezelî olmasının "zorunlu" olduğu iddiaları, onün ezelî olmasının "caiz" olduğunu da içerir. Öte yandan kelâmcıların âlemin ezelî olmasının "imkânsız" olduğu iddiaları, âlemin ezelî olmasının "caiz olmadığı" şeklinde ifade edilebilir. Bu durumda filozoflar ve kelâmcıların bu konudaki iddiaları arasında "âlemin ezeli olması caizdir, âlemin ezelî olması caiz değildir" şeklinde ifade edilebilecek bir çelişki meydana gelecektir.

lışmıştır; ancak bu amacına erişememiştir. Çünkü Karramiya, Gazali'nin söylediklerini ancak yok oluşa tâbi olan varlıklardaki yokluğa gitmeyi belirtmek için söylemiştir. Çünkü onlar yok oluşa tâbi olan varlıklardaki yokluğa gitmeyi inkâr etmezler; çünkü onu inkâr etmek açık bir safsatadır. Ama bundan, âlemin yokluğa gideceği, yokluğa gitmesinin caiz olacağı görüşü lâzım gelmez. Şu halde onları iki fırka kılarak böyle bir uzlaştırmaya gitmeye hacet yoktur. Kaldı ki böyle bir uzlaştırmaya gitmesi ayrıca yanlıştır.

Dedi: ...çok küçük bir değişiklik...

Diyorum: Yazarın ele aldığı şekilde, bu birinci delilde hiç bir değişiklik yoktur; tersine bu delilin kendisini ve öncüllerini aynı şekilde ele alması söz konusudur: Çünkü "...bu durumda eğer âlem ortadan kalkarsa..." sözlerinin daha önce gelenlere dayandırılmasının tam olması için, önüne "bundan ötürü âlemin ezelde hasıl olması zorunludur" öncülünün getirilmesi gerekir. Bu durumda, yani yazarın burada zikrettiği öncüle bu öncül açık olarak ilâve edildiği takdirde ise burada âlemin ezelî olması ile ilgili filozofların birinci delili bütünü ile zikredilmiş olur. Yazarda söz konusu değişiklik vehmi, işte bu öncülü ibare olarak zikretmemesinden doğmuştur. Ama önemli olanın lafz değil, anlam olduğu açıktır. "...yazarın ele aldığı şekilde..." dedik; çünkü yazar filozofların âlemin ebedîliği hakkındaki birinci delillerini doğru bir şekilde anlatmış olsaydı, Tanrı'nın izni ile ilerde göreceğin üzere, âlemin ezelîliği ile ilgili bu birinci delilde zikredilen şeylere ne bütün olarak, ne de kısmen muhtaç olmayacaktı.[4]

Dedi: ...birinci delilin anlatımı şöyledir:

(4) Kemâl Paşa-zâde'nin hemen bundan sonra gelen hâşiyeleri, Hoca-zâde'nin bu, âlemin ezelî olduğu hakkındaki filozofların birinci delillerinin âlemin ebediliği meselesinde de çok küçük bir değişiklikle geçerli olduğu iddiasının neden yanlış olduğunu açıklamaya çalışmaktadırlar. Gerçekten de Hoca-zâde, bu; filozofların âlemin ebedî olduğu hakkındaki delillerinin ve bu delillere verilen cevapların, âlemin ezelî olduğu hakkındaki delillerinin ve bu delillere verilen cevapların çok küçük bir değişiklikle aynı oldukları iddiasını desteklemek üzere, hiç olmazsa, bu birinci delili ve cevaplarını sergilemesinde ifade bakımından oldukça ihmâlkâr bir tavır takınmaktadır; Kemâl Paşa-zâde yeri geldikçe bunlara işaret etmektedir.

Diyorum: Bu delil, yazarın zannettiği gibi "Tanrı'nın âlemi varlığa getirmesinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütünü ezelde mevcuttur" öncülüne dayanmamaktadır; söz konusu şeylerin bütününün, âlemin varlığı anında mevcut olmasına dayanmaktadır. Bundan ötürü bu delilin çok küçük bir tasarrufla âlemin ezelîliği ile ilgili birinci delilin kendisi olduğunu zannetmesi vehmin bir tasarrufudur. Eğer burada âlemin "sermedî" olduğu ispat edilmeye çalışılsaydı, yazarın bu öncülü nazar-ı itibare almasına ihtiyaç duyulurdu ve o zaman bu delil, âlemin ezelîliği ile ilgili birinci delili de kapsamış olurdu. Çünkü o zaman bu iddia edilen şey, âlemin ezelî olmasını da içermiş olurdu. Şu halde sanki yazar, âlemin sermedî oluşu ile ebedî oluşunu ispat etmek arasında bir ayrım yapmamaktadır.

Dedi: ...bu ya Tanrı'nın ezelde olduğu gibi kalmasına, devam etmesine rağmendir...

Diyorum: Daha önce gelen sözlerin gerektirdiği şekilde bu bölmeyi (tardîd) anlatımda şöyle demenin doğru olacağı gözünden kaçmıyor: "...bu, ya Tanrı'nın âlemi varlığa getirmesinde kendisine muhtaç olunan şeylerin bütününün olduğu gibi kalmasına, devam etmesine rağmendir veya olduğu gibi kaimamasından, devam etmemesinden ötürüdür..." Ancak bu durumda ikinci şık gerçekleştiği takdirde lâzım gelen şey, apaçık olarak imkânsız olan bir şey değildir; çünkü bu durumda söz konusu değişiklik, Tanrı'nın özünde değil, bütün bu zikredilenlerde olur. Şu halde yazarın, daha önce gelen sözlerinin gerektirdiği şeyden sapması, bir aldatmacadan, karıştırmacadan başka bir şey değildir. Filozofların tutarsızlıklara (tahâfut) düştükleri yerleri göstermek iddiası ile ortaya gelen bir adamın böyle durumlarda hata yerlerini ortaya koyması gerekir.

Dedi: ....bu delilin cevabı şudur: ...

Diyorum: Yazar bu delilin cevabını, bu delili geniş bir şekilde nakz etmek suretiyle vermeye çalışmış, bu delili özet olarak nakz etmek suretiyle cevaplandırmaya teşebbüs etmemiştir. Senin onu bu şekilde de cevaplaman lâzım, yani şöyle demelisin: "Eğer bu delil, bütün öncülleri ile tam olmuş olsaydı, mümkün bir şeyin varlı-

ğından sonra yokluğa gitmesinin imkânsız olması gerekirdi. Bu sonucun yanlış olduğu apaçık olarak ve herkes tarafından kabul edilen bir şeydir. Çünkü yok oluşa tâbi olan varlıkların olduğunu inkâr eden yoktur. Şu halde yazar bu delile verilecek cevabı sadece yukarıda bahsettiğimiz geniş olarak nakz etmekle sınırladığı için, bu cevabı anlatışında kusurludur.

Dedi: ...bu durumda bu vakit ortadan kalktığında...

Diyorum: Bu söz, bu birinci delile verilen cevabın, söz konusu "hususî vakit"in, âlemin varlığa gelmesinde kendisine muhtaç olunan şeylerden biri olmasını kabul etmeye bağlı olduğuna dayanmaktadır. Ancak o zaman bu cevabın, Tanrı'nın mûcîb olduğu faraziyesinde de burada uygun olacağı açıktır. Bu durumda yazarın bu cevabı anlatırken "...bu zikredilen ancak Tanrı mûcîb olduğu takdirde söz konusudur.." önermesi ile söze başlaması için bir sebep yoktur. Sonra yazarın Tanrısal irâdenin ezelde, âlemin varlığına muayyen bir vakitte taalluk ettiğini ileri sürmesine ihtiyaç yoktur.[5]

Dedi: ...çünkü muhayyel bir şey olan "vakit"in değişmesi...

Diyorum: Bu şöyle reddedilir: "Bu söz konusu faraziyenin gerektirdiği şey, Tanrı'nın irâdesinin âlemin varlığına muayyen bir vakitte, ama ezelî taallukunun, âlemin varlığı için kendisine ihtiyaç duyulan şeylerden biri olmasıdır; yoksa bu söz konusu vaktin, âlemin varlığı için kendisine ihtiyaç duyulan şeylerden biri olması değildir. Bu iki görüş arasındaki fark açıktır. Ve birinci görüşün, ikinci görüşü gerektirmediği gizli değildir. Akıl sahibi kişilere gizli olmayacağı üzere, yazarın zikrettiği bu şeyin daha önce gelen sözlerle bir intizamı yoktur.

(5) Kemâl Paşa zâde'nin burada demek istediği şudur: Âlemin varlıkta devam etmesi için söz konusu hususi vaktin bir şart olarak alınması faraziyesinde, Tanrı'nın muhtar veya mûcib olmasını nazar-ı itibare almanın bir önemi yoktur; çünkü bu durumda burada kendisine bağlı olunacak şey, bu vakit ve onun ortadan kalkması olacaktır.

Bununla beraber Hoca zâde, ancak Tanrı'nın muhtar olması faraziyesinde birbirine mahiyet bakımından eşit olan zaman parçalarının böyle bir "differentiation"u, O'nun iradesi vasıtası ile kabul edebileceklerini söylemek istemektedir. Bundan ötürü Kemâl Paşa zâde' nin bu itirazı kanaatimizce hatalıdır.

Dedi: ...veya yine bu birinci delile karşı şöyle denebilir: ...

Diyorum: Bu cevabı bu tarzda anlatımının, ancak âlemin ezelîliği ile ilgili bu söz konusu tarzdaki delilin cevabı için uygun olduğu gözünden kaçmıyor. Âlemin ebedî olduğu hakkındaki filozofların bu birinci delillerinin bu tarzda cevabına gelince, ona uygun olanı, "...zamanda varlığa geldikten sonra ortadan kalkan (Tanrı irâdesinin) taalluku, âlemin varlığa getirilmesinde kendisine muhtaç olunan şeylerden biridir. Bu taallukun değişmesinde imkânsız bir şey yoktur. Çünkü bu, Tanrı'nın özünde ve sıfatlarında bir değişme gerektirmez.." demektir.

Dedi: ...böyle bir sonralık ise var-olmayan olamaz...[6]

Diyorum: Bu anlatımdaki bozukluk gizli değil, çünkü âlemin ezelîliği ile ilgili olarak daha önce geçen filozofların ikinci delillerinin anlatımına uygun olarak bunun anlatımı şöyledir: "..Bu sonralık, zamansal bir sonralıktır. Bundan ötürü, âlemin yokluğunun, zamanla birleşmesi gerekir. Bu durumda ise zaman, yok olduğu farzedildiği bir durumda, var olmuş olur."

Dedi: ...âlemin varlığı ebedî olarak mümkündür..

Diyorum: Biri şöyle diyebilir: "Âlemin varlığının bütün olarak mümkün olmasını kabul ederiz. Ama ezelî veya ebedî veya sermedî olarak onun varlığının mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Bi-

(6) Burada Kemâl Paşa zâde'nin Hoca zâde'nin söylediğini iddia ettiği ve bu haşiyesinin üzerine yönelttiği söz ile, Hoca zâde'nin gerçekten söylediği şey -Hoca zâde'nin tehâfütünü çevirimize esas olarak aldığımız baskıya göre- birbirlerinden farklıdırlar; yani Hoca zâde böyle bir şey söylememektedir, onun söylediği şey şudur: "...böyle bir sonralık ise, ancak zamanla söz konusu olabilir..." Kemâl Paşa-zâde onun, "böyle bir sonralık ise var-olmayan olamaz" dediğini ileri sürerek bu tenkitini yapmaktadır; ama aslında Hoca zâde de, Kemâl Paşa zâde'nin bu haşiyesinde söylediği şeyi söylemektedir.

rinci durum, ikinci durumdan daha umumîdir. Ve imkândan, imkânsızlığa geçiş lüzûmu, birinci durum mevcut olmadığı takdirde söz konusudur." Bunun üzerinde düşün.

Dedi: ...[7] "Tanrı'nın Cömert olma"sının ortadan kalkması gerekir: ...

Diyorum: Alaattin Tûsî şöyle diyor: "...bunun üzerinde biraz duralım. Çünkü âlemin yokluğa gitmesinden ötürü Tanrı'nın cömert olmaktan kesilmesi, ancak bu âlem yerine onun yerini tutacak birşey (bedel) olarak, onun bir benzeri varlığa getirilmediğinde lâzım gelir. Eğer böyle bir şey varlığa getirilirse, âlemin yokluğa gitmesinden söz konusu mahzur gerekmez. Eğer "eğer âlem ortadan kalktıktan sonra onun yerini tutacak bir şey varlığa getirilirse, âlem yokluğa gitmemiş olur. Çünkü bu varlığa getirilen de bir âlemdir. Çünkü âlem, daha önce zikredildiği üzere, Tanrı'dan başka her şeydir. İmkânsız olduğu söylenen, âlemin yokluğa gitmesi, bütün olarak yokluğa gitmesidir: Yoksa âlemde bazı şeylerin yokluğa gitmesinin caiz olduğu konusunda tartışma yoktur; hatta bazı şeylerin devamlı olarak yokluğa gittikleri üzerinde bir tartışma yoktur." dersen, derim ki: "Hayır, filozofların iddiası, bu gerçekleşmiş âlemin bütün olarak yokluğa gitmesinin caiz olmadığıdır. Ve o zaman, bu zikredilen şey varid olur." Bu itirazın benzerinin bu tarzda âlemin ezelîliği ispat etmek istenirken de ileri sürülebileceği gözünden kaçmıyor." Bunun

(7) Burada Kemâl Paşa zâde'nin metninde, Hoca zâde'nin "Tehafüt"ünde nereye gittiği, neyin üzerine yöneldiği belli olmayan küçük bir haşiyesi vardır. (Bkz: Cilt II, s. 118 alt haşiye). Burada Kemâl Paşa zâde Hoca zâde'nin "bu" cevabında filozofların bu ikinci delillerinin cevabını geniş olarak nakz etmek tarzında verip, onun özetsel olarak nakz edilmesi de mümkün olduğu halde, onu vermemesinde kusurlu olduğunu zikretmektedir. Oysa ne bu ikinci delilin, ne de daha sonraki üçüncü ve dördüncü delillerin cevabı olarak Hoca zâde herhangi bir "geniş nakz" ileri sürmemektedir; yani Kemâl Paşa zâde'nin bu haşiyesi, bu üç delilden hiç birinin cevabı ile ilgili olmamaktadır -velev ki Hoca zâde'nin bu eserine esas olarak aldığımız neşir, bu kısmında eksik olsun.- Onun bu sözlerinin burada birinci delilin cevabı ile ilgili olduğunu düşünmemiz de Kemâl Paşa zâde'nin burada "...burada da.." ibaresini kullanmasından ötürü söz konusu olmamaktadır. Bundan dolayı Kemâl Paşa zâde' nin bu haşiyesini çevirmedik, ona böylece işaret etmekle yetiniyoruz.

üzerinde düşün.[8]

Burada üzerinde durmamız gereken bir nokta daha kalıyor ki o da şudur: Eğer bu söz konusu "âlemin yerini tutacak şey"in, asıl âlemle birleşmesi mümkünse, yukarıdaki mahzur, yani o ikisinden her hangi birine varlığı hakkettiği halde varlığın verilmemesinden ötürü Tanrı'nın cömert olmaktan kesilmesi mahzuru lâzım gelir. Şu halde bu söz konusu görüşün tam olması için, başka bir öncüle daha ihtiyaç vardır; bu da o "bedel"in, "asıl"la birleşmesi caiz olmayan bir şey olmasının caiz olmasıdır.

Dedi: ...dördüncü delillerinin anlatımı şöyledir: ....

Diyorum: Bu anlatımdaki karışıklık gizli değil; çünkü öncüllerinden biri, söz konusu "imkân"dan, "özsel imkân" kastedildiği durumda geçerlidir, diğeri ise bu "imkân"dan, "istidâdî imkân"ın kastedilmesine dayanmaktadır. Bu nasıl olur ki özsel imkânın, özden başka bir şeyle kaim olması tasavvur edilemez.[9]

Alaattin Tûsî bu mesele ile ilgili olarak şöyle demektedir: "...filozofların âlemin ezelîliği ile ilgili olarak ileri sürdükleri dördüncü delilleri burada da geçerlidir, ancak eğer burada bu delilde "özsel im-

(8) Tûsî'nin ve Kemâl Paşa zâde'nin bu görüşlerinin yorumlanması ve açıklanması ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s.121-122

(9) Tahlil kısmında belirtmeye çalıştığımız üzere (bkz: Cilt I,s.122) âlemin ezelîliği meselesinde ileri sürülen dördüncü delilde "her zamanda varlığa gelen şey, varlığa gelmeden önce mümkündür" iddialarında felasife, iki imkânı birbirine karıştırmaktadır; daha doğrusu birinden diğerine gizlice geçmektedir. Şöyle ki: "zamanda varlığa gelen bir şeyin, var olmadan önce mümkün olduğu kabul edilmezse, bundan onun bu durumda ya zorunlu veya imkânsız olduğu sonucu çıkar" diyerek bu iddialarını temellendirmek istediklerinde özsel imkânı başka deyişle mantıkî imkânı düşünmektedirler, ona dayanmaktadırlar. "İmkân, kendi kendisi ile kaim olması mümkün olmayan, bir mahal gerektiren bir sıfattır" diyerek, her zamanda varlığa gelen şeyin varlığa gelmesinden önce sahip olması gerektiği imkânın bir madde gerektirmesi lâzım geldiğine geçtiklerinde ise "istidadî imkânı" düşünmekte daha doğrusu ona dayanmaktadırlar. Ve aslında bu delilin sonucu götürebilmesi, ancak imkanın bu ikinci anlamda ele alınması ile mümkün olmaktadır. Kemâl Paşa zâde'nin burada bu delilin iki öncüle dayandığı ve bu öncüllerden her birinde bu imkânlardan birinin nazar-ı itibare alındığı görüşü ile kastetmek, işaret etmek istediği budur. Son sözleri ile söylemek istediği şudur: İmdi bu imkânlardan özsel imkânın bir mahal gerektirmesi söz konusu değildir; daha doğrusu bu özsel imkânın mahalli, bu imkâna sahip olan özün, mahiyetin kendisidir. Bundan dolayı o, kendi özünden başka bir mahal gerektirmez. Özsel imkânın, özden başka bir şeyle kaim olması tasavvur edilemez.

kân"a dayanılıyorsa. Eğer burada istidâdî imkâna dayanılıyorsa bu delil, âlemin ebedîliği meselesinde geçerli değildir; çünkü istidâdî imkânın âlemin bekası, yokluğa gitmesinin imkânsız olması ile bir ilgisi yoktur." Görülüyor ki (Alaattin Tûsî de) daha önce geçen, yokluğundan sonra var olan her varlıktan önce maddenin geldiğini göstermekle ilgili delilin, varlığından sonra yokluğa giden her şeyin maddeden önce geldiğini açıklamakta da geçerli olduğunu bilmiyor. Bundan ötürü, âlemin bekası ve yokluğa gitmesinin caiz olmadığı ile ilgili olarak "istidâdî imkân"ı ele almak mümkündür."(10)

Dedi: ...Bu, maddedir...

Diyorum: Bunun üzerinde durmamız lâzım; çünkü yazar burada "madde" kelimesi ile ya "...o, sûret gerektirir.." sözünden anlaşı-

(10) Burada Kemâl Paşa-zâde'nin Alaattin Tûsî'nin bu sözlerine karşı çıkması tuhaftır, hatta daha evvel söyledikleri ile çelişiktir. Çünkü yukarıda bu delilin iki öncüle dayandığını, bu öncüllerden birinde özsel imkânın, diğerinde istidadı imkânın nazar-ı itibare alındığını açıkca söylemişti. Sonra âlemin ezeliliği meselesinde "her zamanda varlığa gelen şeyden önce madde gelir" delilini tartışırken Kemâl Paşa zâde, bununla ilgili olarak filizofların biri özsel, diğeri istidâdî imkâna dayanan iki delilleri olduğunu iddia eden Hoca zâde'ye karşı çıkmakta ve ince bir gözle bakılınca aslında burada bir tek delil olduğunu ve bu delilde de isitdâdî imkâna dayanıldığını söylemekte idi; yani burada da Kemâl Paşa zâde aslında bu delilde ancak ontolojik anlamda imkânın, yani kuvvenin, potansiyalitenin kastedilmesi durumunda bu delilin geçerli olabileceğini anlamış gibi idi (bkz: burada s.243: Ayrıca bkz Cilt I.s.100-101). İmdi burada Alaattin Tûsî'ye karşı çıkarken bundan dolayı durumu tuhaftır; çünkü Tûsî burada şunu demektedir: Eğer burada özsel imkâna dayanılıyorsa, âlemin ezelîliği meselesinde dördüncü delilde ileri sürülen şey burada da geçerli olur, yani buna göre her zamanda ortadan kalkan şey, ortadan kalktıktan sonra da bu anlamda mümkün olmaktan kesilmez; çünkü aksi takdirde imkânsız veya zorunlu olması gerekir, bu ikisi ise yanlıştır. O halde burada bu imkân kastediliyorsa ve bu imkânın izâfî bir sıfat olarak kendi kendisi ile kaim olamayıp bir mahalle ihtiyaç göstereceği söyleniyorsa, bu anlamda âlemin ezeliliği meselesinde ileri sürülen dördüncü delil burada da geçerli olur. Ama eğer burada istidâdî imkâna dayanılmak isteniyorsa, bu söz konusu olamaz, çünkü burada istidâdî imkân söz konusu olamaz.

İmdi Alaattin Tûsi'nin bu görüşü yerindedir; çünkü gerçekten bir şeyin istidâdı, bu şeyin varlığından önce gelir. Zamanda varlığa gelen bir şeyin de istidâdi imkânı, varlığından önce gelir; çünkü istidâdî imkândan kastedilen, burada kuvve, potansiyalitedir. Ama varlıktan kesilen bir şeyin istidâdî imkânı olamaz. Kemâl Paşa zâde ise, burada buna karşı çıkarak âlemin yokluğa gitmesi ile ilgili olarak da istidâdî imkânın burada ele alınabileceğini söylemektedir. Bu ise daha önce söyledikleri ile uyaşmama durumundadır. Netice olarak onun bu delilin sonuca götürmesinin mekanizmasını ve isitdâdî imkân meselesini iyi anlamadığını söylemek zorundayız.

lacağı üzere husussî olarak "heyûlâ"yı kastetmektedir; o zaman bu, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, filozofların maddeyi genelleştirmelerine uymaz; çünkü filozoflar şöyle derler: "Bu söz konusu imkân, eğer mümkün olan "araz"sa, "konu" (mevzu) ile, eğer mümkün olan "ruh"sa "beden" ile eğer mümkün olan "sûret"se, "heyûlâ" ile kaimdir." Veya burada "madde kelimesi ile, daha önce zikrettiği şeylerden ortaya çıktığı üzere bu üç şeyi de içine alan bir şeyi kastetmektedir; o zaman da bu "...o, sûret gerektirir" sözü ile uyuşmaz.

Buna karşılık "burada "beden" ve "konu" söz konusu olduklarında da o, sûret gerektirir. Çünkü araz, mücerret bir şeyle kaim olamaz. Olsa olsa bu ikisinde sûret gerektirme dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır; çünkü bu ikisinden hiç birinde "heyûlâ"dan kaçınılamaz. Heyûlâ ise sûret gerektirir" denemez; çünkü biz deriz ki: "madde", "konu" veya "beden" olduğu takdirde bu söz konusu "sûret gerektirme öncülü" gereksiz bir şey olur. Çünkü bu öncülden amaç, cismiyeti ispat etmektir. Cismiyet ise, bu iki durumda bu öncül olmaksızın sabittir. Çünkü daha önce "beden" ve "konu"nun birer cisim oldukları kabul edilmiştir. Kaldı ki arazın ancak cisimlere has olabileceği, üzerinde bir delil olması şöyle dursun, bir "şüphe"nin dahi mevcut olmadığı bir iddiadır. Dolayısı ile yukarıdaki akıl yürütmenin, bu iddiayı ortaya koymaya teşebbüs etmeksizin, bu iddiaya dayandırılması doğru değildir."(11)

Dedi: ...bu delilin cevabı şudur: ...

Diyorum: Burada da bu delile verilebilecek iki cevaptan birini

(11) Kemâl Paşa zâde'nin tamamıyla biçimsel lafzî olan tenkitlerinden biri. Bu tenkidin birinci kısmında söylediği şeyler önemsizdir; çünkü Hoca zâde burada "madde" ile "heyûlâ"yı kastetmektedir, bu açık olarak ortadadır. Zaten Kemâl Paşa zâde de bunun farkındadır; ama sırf tenkit etmek için, maddenin heyûlâdan daha geniş kapsamlı bir terim olduğunu ileri sürerek, Hoca zâde'nin heyûlâ yerine burada madde terimini kullanmasının hatalı olduğunu söylemektedir. İkinci kısımda söylemek istediği ise şudur: Hoca zâde'nin "O, sûret gerektirir" sözü ve bu sözün kendisine bağlı olduğu bu dördüncü delilin amacı, âlemin yani cismin ebedî olduğunu veya başka bir deyişle heyûlânın asla sûretten yoksun kalamıyacağını ispat etmektir. İmdi beden ve konunun da dolaylı olarak heyûlâyı gerektirdikleri ileri sürüldüğünde, bu "sûret gerektirme" öncülü gereksiz olur; çünkü zaten "beden" ve "konu" birer cisimdir.

ele alıp, diğerini vermediğinden ötürü yazar kusurludur; çünkü diğer cevap için de mahal vardır.

Bu meselede filozoflardan iki delil daha nakledilmiştir. Bunlardan biri Galenos'a izafe edilen delildir. O, demiştir ki: **"Eğer güneş yok olmayı kabul etmiş olsaydı,** onda uzun bir zaman boyunca büzülmenin, küçülmenin (zabul) meydana gelmesi gerekirdi. Eğer onda bir büzülme, küçülme meydana gelmiş olsaydı, uzun zaman aralarla tekrarlanan rasatlarımızın bu değişikliği vermesi gerekirdi. Oysa bu rasatlar böyle bir küçülmeye tanıklık etmemektedirler. O halde güneşte böyle bir küçülme, büzülme yoktur. Rasatların böyle bir duruma tanıklık etmediklerini söylüyoruz, çünkü binlerce yıldan beri yapılan rasatlar, güneşin büyüklüğünde bir değişiklik olmadığına işaret etmektedirler."

Bu delilin cevabı şudur: "Güneş yok olmayı kabul etmiş olsaydı onda bir büzülme, küçülme meydana gelirdi" diyen şartî hükmü kabul etmiyoruz; bazı şeylerin büzülmeksizin, küçülmeksizin yok olması niçin caiz olmasın? Bunu kabul etsek dahi, "eğer onda bir büzülme meydana gelmiş olsaydı, rasatlarımızın bunu vermesi gerekirdi" diyen şartî hükmü kabul etmiyoruz: Çünkü kendisine büzülmenin geleceği her şeye, onun bütün zamanlarda gelmesi zorunlu değildir. Çünkü bu şeylerin yok olmaya en müsait, en uygun oldukları zamanda bu büzülmeyi kabul etmeleri, bu zamandan önce oldukları büyüklükte devam etmeleri caizdir. Sonra güneşin bütün zamanlarda bu büzülmeye, küçülmeye marûz kaldığını kabul etsek dahi, uzun zaman içerisinde meydana gelebilecek bu küçülmenin hissedilemiyecek kadar küçük olması, niçin caiz olmasın? Çünkü güneşin büyüklüğü ancak yaklaşık olarak bilinmektedir. O halde onda bu küçülme ile eksilen miktar, küçüklüğünden ötürü farkedilemeyebilir.

Bu delillerden ikincisi -ki onu felsefî bir "şüphe" olmayıp, **kelâmî bir şüphe olduğu açıktır**[12] -şudur: "Varlığı bir mahalde olmayan, kendi kendisiyle kaim olan bir şey, ister zamanda varlığa gelmiş olsun, ister ezelî olsun, var olduktan sonra yok olamaz. Çünkü var olduktan sonra yok olan her şeyin, mutlaka bir yok edici sebebi vardır. Çünkü bu şeyin yokluğunun muayyen bir vakitte meydana gelmekle belirlenip, bu vakitten önce veya sonra gelen vakitlerde meydana gelmekle belirlenmemesi **eğer bir müesirden ötürü değilse,** mümkün bir şeyin müessirsiz meydana gelmesi gerekir. Bu ise zorunlu olarak imkânsızdır.

İmdi bu yok edici sebebin, o şeyin kendisi olması caiz değildir; çünkü o şeyin özü yokluğunu gerektirseydi, **o şeyin ta başlangıçta mevcut olmaması gerekirdi.** Çünkü bir şeyin özünün gerektirdiği şeyin, o şeyden ayrılması imkânsızdır. Bu yok edici sebebin, meselâ Mu'tezile'nin zannettiği gibi o şeyin "zıd"dı olması'da caiz değildir; Mu'tezile'ye göre "fenâ", "âlem"in zıddıdır: Tanrı onu bir mahalde yaratmaz; bu "fenâ" âlem üzerine geldiğinde âlem yok olur; sonra da bu yaratılmış olan fenâ kendi kendisine yok olur. İmdi bu da mümkün değildir; **çünkü "fenâ", yaratılması tasavvur edilebilecek varlıksal bir şey değildir.** Böyle olsa dahi, bir yok edici olmaksızın yok olamaz. **Böyle olsa dahi, ta başlangıçta mevcut olamaz.** Çünkü özü, yok olmasını gerektirmektedir. **Sonra bu "fenâ" âlemin özünde yaratılmış olsa, hiç olmazsa bir an için onunla birleşmesi gerekir.** O zaman; âlemin özüne zıd olmaz, dolayası ile âlemi yok etmez. Eğer ne âlemin özünde, **ne de bir mahalde yaratılmış olmazsa,** nasıl olur da varlığı âlemin varlığına zıd olur? Sonra zıdlık, iki taraftan meydana gelir. Bu taraflardan her biri yokluğu kabul eder. Dolayısı ile âlemin varlığının bu zıd tarafından nefy edilmesi, **bu zıddın onun tarafından nefy edilmesinden** evlâ değildir.

---

(12) Yani "bu ikinci delili filozoflar değil, kelâmcılar ileri sürmüşlerdir." Nitekim daha sonra Kemâl Paşa zâde, bu delili Eş'arilerin "ezeliliği sabit olan bir şeyin, yok olması imkânsızdır" diyen görüşlerini ispat etmek için ileri sürmüş olduklarına işaret etmektedir (bkz: burada s.268-269). Ancak Eş'ariler bu görüşleri ile şüphesiz âlemin ebedî olduğunu değil, âlemin ezelî olduğu kabul edilirse, ebedi olduğunu kabul etmekten kaçınılamıyacağını göstermek istemektedirler.

Bu yok edici sebebin, âlemin (varlık) şartının ortadan kalkması olması da caiz değildir. Çünkü bu durumda sözü bu ortadan kalkan şarta nakledeeriz; onun ortadan kalkması da, onun şartının ortadan kalkmasından ötürü olacaktır. Böylece sonsuza gidilecektir. Bu durumda bazısı diğerlerinin şartı olan sonsuz şeylerin var olmaları lâzım gelir." Bu, Eş'arilerin "arazlar iki anda devam etmezler; bu arazlar içinde cevherlerinin varlıklarının değil, bekalarının şartı olan arazlar vardır. Tanrı bu arazları kendi kendilerine yok oldukları zaman yeniden yaratmayınca, cisimler de ortadan kalkarlar" görüşlerini def etmez" denemez; çünkü **müşahede, arazların bâki olduklarını** göstermektedir. **Onların bu bekalarını, devamlılıklarını inkâr etmek, zorunlu şeylere karşı çıkmaktır.** Bundan ötürü bu görüşü reddetmeye hacet dahi yoktur.

Bu yok edici sebebin, ihtiyarla fiilde bulunan Tanrı'nın irâdesi olması da caiz değildir. Çünkü Tanrı âlemin önce yokluğunu istemeyip, sonra istedi ise değişmiş olur. O zaman Tanrı'nın ve irâdesinin bütün zamanlarda ve durumlarda tek bir durumda olmaması lâzım gelir. Sonra irâde ile fail olandan, bir eserin çıkması gerekir; **Oysa yokluk, salt nefydir,** Tanrı'nın eseri olamaz, hatta onun faili yoktur.

Dedi: ...eğer güneş yok olmayı kabul etmiş olsaydı...

Diyorum: Bu, şöyle reddedilebilir: "Bu zikredilen şey tam olduğu takdirde, ancak güneşin yok olmadığına işaret eder; yoksa onun yok olmayı kabul etmediğine delâlet etmez. O halde güneşin ortadan kalkmayı kabul etmesi, ama bir engelden ötürü bunun meydana gelmemesi caizdir."

Dedi: ...kelâmî bir "şüphe" olduğu açıktır...

Diyorum: Onun "kelâmî" bir "şüphe" olduğu iddiasında haklı, ancak onun kendisini anlatışında hatalı. Çünkü bu delilin aslı, Eş'arilerin "ezelîliği sabit olan bir şeyin yok olması imkânsızdır" diyen temel görüşlerini ispat etmekte kullanmış oldukları şu akıl yürütmedir: "Bu şey, eğer varlığından sonra yokluğa giderse, bu ya bir yok edicinin yok etmesinden veya bir sıfatın üzerine gelmesinden veya bir şartın ortadan kalkmasından ileri gelecektir."

Bu akıl yürütmenin "Al-Matâlib Al-Aliyya"de zikredildiği şekilde geniş anlatımı şöyledir: "Bu âlem, varlığından sonra yokluğa giderse, bu bir sebepten ötürü olacaktır. Çünkü bir sebep olmaksızın varlığın yokluğa dönüşmesi imkânsızdır. İmdi bu sebep ya kadir olacaktır, ya mûcib. Bu mûcîb sebep, ya mevcut olacaktır (bu, âlemin zıddının, âlemin üzerine gelmesidir), ya mevcut olmayan bir şey olacaktır (bu, âlemin varlık şartının ortadan kalkmasıdır.) Birinci ihtimal, yani âlemin failinin âlemin yokluğunu istemesinden,seçmesinden ötürü âlemin yokluğa gitmesi ihtimali imkânsızdır. Çünkü "kudret" tesirde bulunan bir sıfattır; şu halde onun bir eseri olması gerekir. Oysa yokluk, salt nefydir, sırf selbdir; dolayısı ile Tanrı'nın kudretinin eseri olması imkânsızdır. İkinci ihtimal, yani âlemin zıddının üzerine gelmesi ile âlemin yokluğa gitmesi ihtimali de yanlıştır: Çünkü burada söz konusu olacak zıtlık, iki taraf arasında müşterektir. Dolayısı ile bu durumda önce gelenin (âlem) sonra gelen (fenâ) tarafından ortadan kaldırılması (indifa), sonra gelenin önce gelen tarafından ortadan kaldırılmasından evlâ değildir. Sonra bu sonra gelen zıddın gelişi, önce gelen zıddın ortadan kalkmasına bağlıdır: Eğer bu önce gelen şeyin ortadan kalkması sonra gelen şeyin gelişine bağlı kılınırsa, burada bir "devr" lâzım gelir. Bu ise imkânsızdır. Sonra bu gelen zıd, ya âlemin var olduğu durumda gelecektir, ya var olmadığı durumda gelecektir: Birinci durumda iki zıddın birbiriyle birleşmesi gerekir. Bu, imkânsızdır: İkinci durumda, âlemde meydana gelecek bu yok olmanın, bu gelen zıddan ötürü olması imkânsızdır: Çünkü sonra gelen, önce gelenin nedeni olamaz.

Üçüncü ihtimal, yani âlemin bir şartın ortadan kalkmasından ötürü ortadan kalkması ihtimali de mümkün değildir: Çünkü bu şart ya bakidir, ya baki-değildir; eğer bu şart baki ise, âlemin yokluğu meselesi ile ilgili yukarıda verilen bölme (tardid) buna da uygulanır. Eğer bu şart baki-değilse, bu imkânsızdır. Çünkü varlığa dahil olan her şey, bekayı kabul eder. Yoksa onun özü gereği mümkün olmaktan, özü gereği imkânsız olmaya geçmesi gerekir. Bu ise imkânsızdır. Bütün bu sözler, ancak, arazların baki olduğunu söyleyen kişi-

nin iddiası üzerine takarrür eder. İşte Fahrettin Râzî'nin bu mesele ile ilgili geniş anlatımının özeti budur. Bu anlatımımızla yazarın anlatımındaki kusur ortaya çıkmıştır.

Dedi: ...eğer bir müessirden ötürü değilse...

Diyorum: Burada daha önce geçen, yazarın "iki vakitten birinin varlık, diğerinin yoklukla belirlenmesi"ni ele almasından lâzım gelen şey, "...eğer bir müessirden ötürü değilse..." sözü yerine "...eğer bir belirleyiciden ötürü değilse..." demesidir. Daha sonra gelen "...bu ise, zorunlu olarak imkânsızdır.." iddiasının ve bu iddiadan önce gelen "...çünkü var olduktan sonra yok olan her şeyin, mutlaka bir yok edici sebebi vardır..." sözü ile bu iddiasını ispatının gerektirdiği şey ise, yazarın bu söylediği gibi söylemesidir. Yani kısaca burada bu sözleri arasında bir uyuşmazlık var. Çünkü bu sözlerinin öncesi ile sonrası birbirini reddetme durumundadır. Bunun da nedeni aslında burada gerekli olan şeyden, yani "...âlemin varlığından sonra yokluğu eğer bir müessirden ötürü değilse..." demekten sapmasıdır.

Dedi: ...İmdi bu yok edici sebebin o şeyin kendisi olması caiz değildir...

Diyorum: Bu delili ileri süren, zikredildiği şekilde yanlışlığı apaçık olan bu ihtimali ele alıyor da diğer açık bir ihtimali, yani bu sebebin o şeye zıd olmayan bir varlık olması ihtimalini ele almıyor; bu doğru bir şey değildir.

Dedi: ...o şeyin ta başlangıçta mevcut olmaması gerekirdi.

Diyorum: Biri şöyle diyebilir: "Bu, ancak eğer o şeyin özü "mutlak yokluk" veya "devamlı yokluk"u gerektirseydi lâzım gelirdi. Eğer o şeyin özü, "varlıktan sonraki yokluk"u gerektiriyorsa, bu söz konusu mahzur lâzım gelmez." Bu görüşün benzeri, zamanın, varlığından sonra yokluğu kabul etmediği için özü gereği zorunlu olduğunu ispat etmeye çalışan delile karşı verilen cevapta geçmiştir. Sonra bu zikrettiği, "kararsız arazlar"la nakz edilme

durumundadır.[13]

Dedi: ...çünkü "fenâ" yaratılması tasavvur edilebilecek varlıksal bir şey değildir...

Diyorum: Fenânın âlemin zıddı olduğunu, Tanrı'nın onu yarattığını söyleyen kişi, fenâdan mevcut bir şey anladığı için bu görüşü ileri sürmüştür. Ve bunda bir imkânsızlık yoktur. Çünkü tefsir ehlinin ekserisi, "Tanrı, hayatı ve ölümü yaratır." sözündeki "yaratma" kelimesinin "varlığa getirmek" anlamında olduğunu ve ölümün de hayat gibi varlıksal bir şey olduğunu söylerler. İmdi fenâ ile ölüm arasında bir fark yoktur. Bundan ötürü bu delili ileri sürenden hasmı, bu öncülü açıklamasını isteyebilir.

Dedi: ...böyle olsa dahi, ta başlangıçta mevcut olamaz...

Diyorum: Bunu kabul etmiyoruz: Bu kabul etmememizin nedenini de yukarıda verdik. Onu hatırla. Ayrıca daha önce "fenâ"nın, Mu'tezile'ye göre kendi kendine devam etmeyen arazlardan biri olduğu söylenmiştir. İşte onun kendi kendine ortadan kalkmasının anlamı budur.

Dedi: ...sonra bu fenâ âlemin özünde yaratılmış olsa...

Diyorum: "Daha önce "...Mu'tezile'nin zannettiği gibi.." sözü ile bu fenânın durumu açık olarak belirlendikten sonra bu bölme (tardid) ileri sürülemez" denemez, çünkü bu istidlalin tam olması için, sadece (Mu'tezile'nin ileri sürmüş olduğu) o hususî ihtimalî reddetmek yetmez; tersine bu görüşün çevresini genişletmek ve sonra onu.

(13) Kemâl Paşa zâde'nin demek istediği şudur: Kararsız arazların, yani hareket, zaman, ses gibi varlıkların var oldukları, bununla beraber kararsız oldukları ispat edilmiştir. İmdi onların varlıkları demek ki varlıklarından hemen sonra yok olmalarını gerektirmektedir. O halde "varlığından hemen sonra yok olmasını gerektiren bir şeyin, başlangıçta mevcut olmaması gerekir" iddiası doğru değildir; çünkü bu iddia bu kararsız arazlarla nakz edilme durumundadır.

çürütmek gerekir. Yazarın bu sözü zikretmekten kastı, bu ihtimali bazı akıllı kişilerin ileri sürdüğünü göstermektir. Çünkü "zıd"dın, "fenâ"dan daha umumî olduğu açıktır. Hususî olanı çürütmek ise, umumî olanı çürütmeyi gerektirmez. Sonra "...bu fenâ âlemin özünde..." sözüyle zikrettiği şey, bu sözdeki "yaratma"dan, "fenânın yaratımı" kastedildiği için, ibare olarak hususî ise de işaret ettiği şey bakımından umumîdir. Çünkü bununla ilgili olarak zikrettiği aynı şekilde diğer "zıd" için de geçerlidir. Bunun üzerinde düşün.

Dedi: ...hiç olmazsa bir an için onunla birleşmesi gerekir...

Diyorum: Biri bunu kabul etmeyebilir ve diyebilir ki: "Nasıl ki oluş ve yok oluşun kendisinde gerçekleştiği maddede, ne iki sürenin birleşmesi, ne de bu maddenin onlardan her hangi birinden yoksun kalması gerekmiyorsa, aynı şekilde zıddı hasıl olduğunda âlemin yok olması, dolayısı ile bir an için bile ikisinin birbiriyle birleşmesinin lâzım gelmemesi caizdir."

Dedi: ...ne de bir mahalde yaratılmış olmazsa...

Diyorum: Yazar bu cümleyi ilâve etmekle doğru yapmadı; çünkü o zaman daha önce gelen ve bu akıl yürütmenin kendisine dayandığı tam bölme (al tardid al-hasır) bozulmuş olmaktadır. Çünkü bu durumda başka bir ihtimal, yani bu fenânın âlemin özünde değil, başka bir mahalde yaratılmış olması ihtimali ortaya çıkmaktadır.

Dedi: ...bu zıddın onun tarafından nefy edilmesinden...

Diyorum: Doğrusu, Fahrettin Râzi'nin anlatımında geçtiği üzere "...bu zıddın onun tarafından def edilmesinden (indifa')..." demesi idi. Çünkü nefy edilme (intifa'), ancak "meydana gelme"den sonra gelir. Oysa bu zıddın meydana gelmesinin nazar-ı itibare alınması, gizli olmadığı üzere, buraya uymamaktadır.

Dedi: ...çünkü müşahade arazlarının baki olduklarını...

Diyorum: Yazar, sanki bütün arazların duyusal olduklarını, hatta görülebilir olduklarını iddia ediyor. Oysa bunun yanlış olduğu açıktır. Çünkü arazlar içinde meselâ "yer" ve "zaman" gibi, duyularla ilgisi olmayanları vardır.

Dedi: ...onların bu bekalarını, devamlılıklarını inkâr etmek, zorunlu şeylere karşı çıkmaktır...

Dedi: ...Buna karşı çıkılabilir ve denebilir ki: "Biz, arazların yenilenerek devam ettiklerini kabul ediyoruz. Çünkü bir arazın "şahsen" devam ettiği üzerinde bir delil yoktur. Bunun tersinin imkânsız olduğu hakkında aklın bir yargısı da mevcut değildir.[14]

Dedi: ...oysa yokluk salt nefydir...

Diyorum: Yani hiçbir varlığı yoktur, bundan ötürü muhtar olan Kadir'in eseri olması mümkün değildir. Çünkü Kadir'in kudretinin taalluk ettiği şeyin bir varlığı olması gerekir.

Bu, kelâmcılardan Eş'arilerin ana görüşlerine dayanır. Filozoflara gelince, onlar, yokluğun icâb yolu ile ezelî olana terettüp etmesini caiz görürler. Bundan ötürü yazar "...hatta onun faili yoktur..." cümlesini ilave etmekle doğru yapmamıştır; çünkü bu delili ileri sürenin görüşünden ileri giderek, buna karşı çıkanın görüşüne yaklaşmaktır.[15]

Bu delil önce "söz konusu yok edici sebebin o şeyin kendisi olamıyacağı" görüşü reddedilerek cevaplandırılır. "...çünkü o şeyin özü yokluğunu gerektirseydi, o şeyin ta başlangıçta mevcut olmaması gerekirdi.." sözüne karşı, "bunu kabul etmiyoruz; **Çünkü o şeyin özünün kendi kendisinin yokluğunu** her hangi bir zaman-

---

(14) Kemâl Paşa zâde burada Eş'ari fiziğinin arazların varlıkta devam etmedikleri, Tanrı tarafından her an daimi olarak yeniden varlığa getirildikleri, bir arazın bundan dolayı "şahsen" devam etmesinin zorunlu olmadığı, yenilenerek devam etmesinin mümkün olduğu görüşüne imâda bulunmaktadır.

(15) Kemâl Paşa zâde'nin bu, filozoflara göre yokluğun icâb yoluyla ezelî olana terettüp etmesinin caiz olduğu görüşü ile neyi kastetmek durumunda olduğunu çıkaramıyoruz.

da, **bu zamandan önce gelen zamanda var olması şartıyla** gerektirmesi caizdir. Bunun imkânsız bir şey olduğunu kabul etmiyoruz" denir. Öyle olduğunu kabul etsek dahi, bu şeyin yokluğunun nedeninin "zıddının üzerine gelişi" olmasının caiz olmadığını kabul etmiyoruz. "...fenâ yaratılabilecek bir şey değildir" sözüne karşı, önce **"maksat bu zıddın fenânın kendisi olması değildir,** sadece "beka"ya karşıt olması bakımından bu arazın "fenâ" ile karşılaştırılması, ona benzetilmesidir" deriz. Sonra ikinci olarak "..bu fenâ kendi kendisine yok olamaz.." sözüne karşı, **"bunun cevabını yukarda gördün" deriz.** Nihayet üçüncü olarak "..bu fenâ âlemin özünde yaratılmış olsa, hiç olmazsa bir an için onunla birleşmesi gerekir. o zaman âlemin özüne zıd olmaz.." sözüne karşı "onun zıd olmasından maksat, bir an için dahi âlemle birleşmesi imkânsız olacak tarzda onun teknik anlamı değildir, bekaya aykırı olmasıdır" deriz. Sonra "..zıtlık, iki taraftan meydana gelir, dolayısı ile âlemin varlığının bu zıd tarafından ortadan kaldırılması, bu zıddın onun tarafından ortadan kaldırılmasından evla değildir..." sözüne karşı "bunu kabul etmiyoruz. Çünkü âlemin bu zıd tarafından yok edilmesinin, bu zıddın sebebe yakın, kendisinin uzak olmasından ötürü evlâ olması caizdir" denir.

Bu son görüş üzerinde biraz duralım: Çünkü mümkün olan her varlığın, varlıkta kendisiyle birleşen bir sebebi vardır. Ve varlık bu sebebin devam etmesi ile devam eder, bu sebep ortadan kalktığında kendisi de ortadan kalkar. İmdi o iki zıd, bu sebeple birleşmekte birbirlerine eşittirler. Bundan ötürü onlardan birinin bu sebebe yakın, diğerinin uzak olmasının bir anlamı yoktur. **Eğer burada bu sebepten "hazırlayıcı sebep kastediliyorsa"**, onun uzak veya yakın olmasının "müsebbib"in kuvveti üzerinde tesiri olmaz.[16]

Âlemi varlığından sonra yokluğa götüren sebebin, zıddının üze-

(16) Burada da Hoca zâde'nin ne demek istediğini tam olarak anlayamıyoruz. Ancak şöyle bir şey söylemek istediğini zannedebiliyoruz: Âlem ve fenâ iki zıddır: Burada fenânın âlemi ortadan kaldırabileceği, çünkü onun sebep olmaklığa daha yakın olmasının evlâ olmasının caiz olduğu iddia edilmektedir. İmdi fena hangi sebebe veya sebep olmaklığa daha yakın olacaktır? Müessir sebep olmaklığa daha yakın olmasının bir önemi yoktur; çünkü müessir sebep eseri ile birleşmek zorundadır. Şu halde bu sebebe daha yakın olmasının bir anlamı yoktur. Eğer burada hazırlayıcı sebebe daha yakın olmaklığı kastediliyorsa, onun da uzak veya yakın olmasının müessir sebep üzerinde bir etkisi yoktur.

rine gelmesi olmasının caiz olmadığını kabul etsek dahi, bu sebebin onun (varlık) şartının ortadan kalkması olmasının caiz olmadığını kabul etmiyoruz. "...çünkü bu durumda sözü bu şart üzerine naklederiz ve teselsül lâzım gelir..." sözüne karşı şunları deriz: "Bunu kabul etmiyoruz: Bu ortadan kalkan şartın, kendi kendisiyle ortadan kalkmaması, gök kürelerinin hareketlerinin "ma'dûd" olan devirleri gibi kendi kendileriyle kaim olmayan "mute'addid" arazlardan biri olması niçin caiz olmasın? bundan ötürü bu arazların her biri diğerinin yerini tutar. İmdi bu şeyin varlığı, bu arazlar birbirlerinin yerlerine geçtikleri müddetçe devam edecek, bu "müte'addid" devirlerin en sonuncusunda olduğu gibi, **artık yerini tutacak bir şeye sahip olmayan bir şeyde sona erdiklerinde,** bu şart ortadan kalkmış olacaktır. Dolayısı ile bu şartla şartlanmış olan şeyin (yani âlemin) varlığı da ortadan kalkmış olacaktır."[17]

Eğer "bu zikredilen ancak, bu hareketlerin kendileriyle kaim olmadıkları şeylerde söz konusu olabilir. Ama bu hareketin kendisiyle kaim olduğu şeyde, bu şeyin varlığının, bu hareketin varlığına bağlanması, ona tâbi kılınması caiz değildir. Çünkü hareket, var olmak için mahalline muhtaçtır. Mahallinin varlığı için kendisinin varlığı şart koşulursa, burada "devr" lâzım gelir: **O halde bu cevap sadece** "kendi kendisi ile kaim olan bütün şeylerin yokluğa gitmeleri imkânsızdır" diyen görüşü reddeder, yoksa böyle olan bazı şeylerin yokluğa gitmesinin imkânsız olduğunu söyleyen görüşü reddetmez", denirse, biz deriz ki: "Burada "devr" lüzumunu kabul etmiyoruz. Çünkü bu birbirlerinin yerlerine geçen, birbirlerinin yerlerini tutan arazların mahallerine ihtiyaçları, sadece varlıkları bakımındandır, bekaları bakımından değildir. Çünkü bu arazlar bakî değildirler. Mahallerinin kendilerine ihtiyaçları ise, **bekaları bakımındandır, varlıkları bakımından değildir."**

Nihayet bütün bu zikredilen şeylerin yanlış olduğunu kabul et-

(17) Bu cevapta "ma'dud", "mute'addid" terimleri, hazırlıklı, istidatlı kılınan anlamında kullanılmaktadır. Gök kürelerinin devirlerinin birbirlerine göre hazırlayıcısı (mu'id) neden ödevi gördükleri daha evvel açıklanmıştır.

sek dahi, bu yok edici sebebin Tanrı'nın iradesinin burada mevcut olmaması olduğunu söyleyebiliriz; "...Tanrı, âlemin önce yokluğunu istemeyip sonra istedi ise, değişmiş olur..." sözüne karşı "burada irâde tektir; muratlarının çokluğu hasebiyle bir çok taalluku vardır. Bundan dolayı söz konusu değişme, ezelî bir sıfat olan Tanrı'nın irâdesinde değil, bu taalluktadır. Bunda ise imkânsız bir şey yoktur" deriz. **Sonra Tanrı'nın irâdesinin âlemin varlığına** muayyen bir vakitte, yokluğuna başka bir vakitte taalluk etmesinin ezelde olmuş olması caizdir. Bundan ötürü (bu taallukta da) bir değişme olması gerekmez. Sonra ikinci olarak "...irâde ile fail olandan bir eserin çıkması gerekir; oysa yokluk salt nefydir, Tanrı'nın eseri olamaz.." sözüne karşı şöyle deriz: **"Değişen, yenilenen yokluğun** muhtar failin eseri olamıyacağı iddiasını reddediyoruz. Bu, ancak daimî yokluk için söz konusudur. Zamanda varlığa gelen yokluğa gelince, nasıl ki onun önce var değilken sonra var olması caizse, eser olması da caizdir. Sonra yokluğun Tanrı irâdesine dayanması demek, **Tanrı'nın irâdesinin varlığa taalluk etmemesi,** dolayısı ile varlığın devam etmemesi demektir, yoksa Tanrı'nın yokluğu istemesi demek değildir."

Sonra bu delil, maddelere hulûl eden **sûretler ve arazlarla nakzedilme durumundadır.** Çünkü bunlar herkes tarafından kabul edildiği üzere, yokluğa giderler. O halde bu delil onlar için de geçerlidir.

Buna karşı "burada bir yokluğa gitme söz konusu değildir; ancak onların zıdlarının, yerlerine gelmeleri söz konusudur" denemez; çünkü biz deriz ki: "Onların, zıdları gelmeden önce mevcut oldukları şüphesizdir. O halde eğer zıdları geldiğinde oldukları gibi, yani var olarak kalırlarsa, iki zıddın birbiriyle birleşmesi gerekir: Aksi takdirde onların yok olmaları gerekir."

Sonra arazlar içinde hareket gibi zıddı olmayanlar vardır; hareketin zıddı yoktur. Onunla sükûnet arasındaki karşıtlık, filozoflara göre sahip olma ve yoksunluk (malaka-'adam') arasındaki karşıtlıktır. Dolayısı ile burada yukarıdaki özür de söz konusu olamaz.

Dedi: ...çünkü o şeyin özünün kendi kendisinin yokluğunu...

Diyorum: Bu cevap doğru değildir; çünkü bu durumda eserin tam nedeninden geri kalması gerekir. Çünkü burada farzedilen bu şeyin özünün müstakil olduğudur. Yani daha önce gelen varlığının, daha sonra gelen yokluğu ile olacağı anlamda bir şarttan müstakildir. Dolayısıyla bu şeyin varlığının nedeninin parçalarından hiç birinin nefy edilmemesi gerekir. Çünkü aksi takdirde, bu şeyin ortadan kalkmasında bu parçanın nefy edilmesinin bir rolü olmuş olur. Bu durumda ise bu şeyin özü, söz konusu şarttan müstakil olmamış olur. Oysa başta bunun tersi farzedilmiştir.

Dedi: ...bu zamandan önce gelen zamanda var olması şartıyla..

Diyorum: Bu görüş şöyle reddedilir: "Şartın, şartlananla (meşrut) birleşmesi zorunludur. Oysa bu şeyin her hangi bir zamandaki yokluğunun, bu zamandan önceki zamandaki varlığı ile birleşmesi mümkün değildir. O halde doğrusu "hazırlama" (i'dâd) yolu ile bu şeyin yokluğunun varlığına tâbi olması ihtimalini ele almak ve şöyle demektir: "...çünkü bir şeyin özünün yokluğunu gerektirmesinin, bu şeyin daha önceki zamanlardaki varlığından hasıl olan bir "istidâd"a bağlı olması caizdir."

Dedi: ...maksat bu zıddın fenânın kendisi olması değildir..

Diyorum: Daha önce bununla ilgili olarak, bu delili ileri sürenin önce husust olarak bu, âlemin özüne zıd olan şeyin fenânın kendisi olması ihtimalini ele alıp onu çürütmeye teşebbüs etmesindeki, sonra onu genelleştirerek onu ve başkasını çürütmeye geçmesindeki nedeni açıklamıştık. Onları hatırla.

Dedi. ..."bunun cevabını yukarıda gördün" deriz..

Diyorum: Bununla "bu delil önce "söz konusu yok edici sebebin o şeyin kendisi olamıyacağı" görüşü reddedilerek cevaplandırılır "sözü ile zikrettiği cevabı kastediyor. Biz ise diyoruz ki: **"Bu cevabın anlatımında doğru yoldan sapılmış olduğunu gördün."**

Dedi: ...eğer burada bu "sebep"ten "hazırlayıcı sebep" kastediliyorsa...

Diyorum: Buna karşı biri şöyle diyebilir: "O zaman bu söz konusu tesirin olmayacağını kabul etmiyoruz. Bunda bir zorunluluk iddiası, insaf sahiplerine gizli olmadığı üzere akla karşı çıkmaktır."

Dedi: ...artık yerini tutacak bir şeye sahip olmayan bir şeyde sona erdiklerinde...

Diyorum: Buna karşı söz konusu delili ileri süren diyebilir ki: "Bu arazların,bu birbirlerinin yerlerini tutan şeylerin muayyen bir sınırında artık kendisinin yerini tutacak bir şeye sahip olmayan bir şeyde sona ermelerinin bir belirleyicisi olması zorunludur. Çünkü bu şeyden önce ve sonra gelen şeylerden her biri de bu kendisinde sona erilmek imkânına sahiptir. O halde bu durumda sözü bu belirleyici üzerine nakletmek gerekir. Bundan ise teselsül lâzım gelir."

Dedi: ...o halde bu cevap sadece...

Diyorum: Doğrusu "o halde bu cevap sadece "kendi kendisi ile kaim olan bütün şeylerin yokluğa gitmedikleri"ni söyleyen görüşü reddeder, yoksa böyle olan bazı şeylerin yokluğa gitmediklerini söyleyen görüşü reddetmez" demesi idi. Çünkü söz konusu delil, tam olduğu takdirde, ancak bu yokluğa gitmenin "vaki" olmadığına delâlet eder, "yoksa onun imkânsız" olduğuna delâlet etmez.

Dedi: ...bekaları bakımındandır, varlıkları bakımından değildir...

Diyorum: Burada bir şeyin varlığının tam nedeninin, onun bekası için yeterli olmadığının kabul edildiğini görüyoruz. Çünkü eğer bu tam neden onun bekası için yeterli olsaydı, burada başka bir şeye -ki bu başka şeye, bu sözünü ettiğimiz şeyin varlığının kendisinde ihtiyaç duyulmamaktadır- ihtiyaç duyulmayacaktı. Bir şeyin varlığının tam nedeninin onun bekası için yeterli olmadığı görüşünden,

eserin tam nedeninden geri kalmasının caiz olduğu görüşü çıkar. Bu ise yanlış olduğu ittifakla kabul edilmiş olan bir şeydir. Ayrıca ilgili yerinde bununla ilgili olarak burhan da mevcuttur.

Dedi: ...Sonra Tanrı'nın irâdesinin âlemin varlığına...

Diyorum: Bu durumda bu taalluk da değişmez. Çünkü o da ezelî olur. Ancak, kendisine taalluk edilen şey zamanda varlığa gelmiş olur. Böylece bu görüş, bir önceki görüşten farklı olmuş olur.

Dedi: ...değişen, yenilenen yokluğun...

Diyorum: Doğrusu "...salt yokluğun muhtar failin eseri olmasının mümkün olamıyacağını kabul etmiyoruz. Bunu kabul etsek dahi, burada söz konusu olan eser, salt yokluk değil, yenilenen yokluktur. Ve onun muhtar failin eseri olmasının caiz olmasına bir karşı çıkış söz konusu değildir. Ancak "daimi yokluk" üzerinde bu karşı çıkış söz konusudur" demesiydi.

Dedi: ...Tanrı'nın iradesinin varlığa taalluk etmemesi...

Diyorum: "Ezelî yokluk"un Tanrı'nın irâdesine dayanmasında bu söylediği şey açıktır. Ama bizim burada üzerinde durduğumuz "varlıktan sonraki yokluk"un O'na dayanmasında açık olan şöyle demektir: "...Tanrı'nın iradesinin bekaya taalluk etmemesi..."; çünkü Tanrı'nın iradesi daha önce varlığın kendisine taalluk etmiştir. Bunu kabul etmemek söz konusu olamaz.

Dedi: ...sûretler ve arazlarla nakz edilme durumundadır...

Diyorum: Bu, bu delile karşı özetsel olarak yapılan nakzdir. Bu delile karşı ancak bu nakzin ileri sürülebileceği iddiasının yanlış olduğunu daha önce gördün.

Dedi: ...sonra arazlar içinde hareket gibi zıddı olmayanlar...

Diyorum: Sanki yazar daha önce burada bu görüşün geçerli olmasının bu zıdlığın teknik anlamında ele alınmasına bağlı olmadığı, tersine bu görüşün, bu zıdlıktan, "tekabül"ün bütün kısımlarını içine alan "mutlak birbirini reddetme"nin (tenafi) kastedilmesiyle tam olup, amacının yerine geleceği hakkında söylediklerini unutmuş gibi görünüyor.

(FİLOZOFLARIN HAKİKÎ BİR'DEN ANCAK TEK BİR ŞEY ÇIKABİLECEĞİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN ÇÜRÜTÜLMESİ ÜZERİNE)

Filozoflar derler ki: Bir fail, özü bakımından birse, ne hakîkî **ne itibârî bir sıfatı yoksa,** fiilî bir âlet **veya şartla değilse** -ki her bakımdan bir olanın anlamı bu söylediklerimizdir- ondan birden çok şeyin çıkması caiz değildir. Ve filozofların bu iddialarını ispat etmek için **kendisine dayanmış oldukları delilin özü şudur: "Eserini varlığa getiren nedenin,** öz bakımından bir öncelikle eserinden önce varlığı ve bu muayyen eserine göre, ondan başkasına göre sahip olmadığı bir hususiyeti olması zorunludur. Çünkü böyle olmasaydı bu eserini gerektirmesi, ondan başkasını gerektirmesinden evlâ olmaz, **dolayısı ile bu eserin kendisinden südûru tasavvur edilemezdi.** İmdi varlık veren neden (Tanrı), kendisinde hiçbir bakımdan çokluk olmayan basit bir öz ise, **bu hususiyetin onun ancak özünden ileri geleceğinden şüphe yoktur.** Çünkü yukarıda nedensellikte kendisinde hiçbir bakımdan çokluk olmayan basit özden başkasının bir rolü olmadığını farzettik. O halde başka bir eseri varlığa getireceği farzedildiğinde bu nedende, bu eser için de birinci eserine göre sahip olmadığı bir hususiyet özünden ötürü meydana gelecektir. Ve işte **bundan ötürü onun başka bir eseri olması mümkün değildir.** Çünkü aksi takdirde onun özünden ötürü mevcut olan bu hususiyeti, ikinci eseri için de olacaktır. O zaman bu nedende, iki eserinden birine göre, diğerine göre sahip olmadığı bir hususiyet mevcut olmayacaktır. Bu durumda ise o iki eserden hiç biri için o neden olamaz. Bu ise başta farzettiğimize aykırıdır.

Buna karşı "onun özünden ötürü, birinci eserine göre olan husu-

siyetinin, yine özünden ötürü ikinci eserine göre olan hususiyetinden başka olması caizdir. O zaman bu nedende, bu iki eserinden her birine göre, diğerine göre sahip olmadığı bir hususiyet mevcut olmuş olur ve böylece bu neden onlardan her birinin nedeni olur "denemez" çünkü biz deriz ki: "bu nedenin özü her bakımdan bir farzedildiği için, onun özünden ötürü üzerine iki nedenselliğin terettüp edeceği iki hususiyeti olması tasavvur edilemez. Aksi takdirde bu nedenin özünde hiç olmazsa itibarî bakımdan bir çokluk olması gerekir; yani ancak böyle bir itibarî bakımdan çokluktan ötürü onun özünde bu söz konusu hususiyetler çokluğu tasavvur edilebilir.

Dedi: ...hakikî birden ancak tek bir şey çıkabileceği...

Diyorum: Bu, "tercih ettiricisiz bir tercihin imkânsızlığı" gibi, felsefenin meselelerinden değil; kaidelerindendir. Filozoflar nasıl ki bu "tercih ettiricisiz bir tercihin imkânsız olduğu" kaidesini, birinci ve ikinci fasıllarda zikrettiğimiz meselelerini ispatta kullanmışlarsa, aynı şekilde bu kaideyi de -Tanrı'nın izni ile ilerde göreceğin üzere- beşinci fasılda ele alınacak olan meselelerinin ispatında kullanmışlardır. Ama buna dayanarak, yani birincisini bu iki büyük meselelerinde kullanıp, diğerini kullanmamışlardır diye -çünkü gerçekten bu diğerini söz konusu iki meseleden daha aşağı bir mertebede olan bir meselede kullanmışlardır-[1] bu iki kaide arasında birincisini, söz konusu fasıllarda zikredilmiş olan meselelerin temellerinden (usûl) biri olarak alıp, diğerini, o da bu itibarla onlardan biri olduğu halde öyle almayıp bir ayrım yapmak için bir sebep yoktur. Alaattin Tûsî, bu iki kaide arasında bir ayrım yapmayarak, hiçbirini bir mesele olarak almayıp, tersine her ikisini de bu meselelerden birinin ispatında zikredilen öncüllerden biri olarak almakla bundan dolayı doğru yapmıştır. (Hoca zâde) ise onlardan birincisini, bu söz konusu meselelerin bir öncülü olarak alıp, diğerini bizzat bir mesele olarak almakla ve böylece aralarında ayrım yapmakla doğru yapmamıştır.

Dedi: ...ne itibârî bir sıfatı yoksa..

Diyorum: Bunun üzerinde durmamız lâzım; çünkü yazar burada bu "itibârî sıfat"tan, ya ilerde bu delili anlatırken zikredeceği "nedenle eser arasındaki hususiyet"in genelleştirilmesinden ortaya çıkacağı üzere "izafetler ve selblerle ilgili sıfatları"da içine almak durumunda olan bir şeyi kastediyor veya bu kaide üzerine dayandırılacak olan beşinci fasılda görüleceği üzere "izafetler ve selbler kabilinden olmayan" bir şeyi kastediyor: Birinci durumda bu meselenin akıl sahibi kişiler arasında bir tartışma konusu olabilmekten çıkması gerekir. Curcânî, "Şarh Hikmat al 'Ayn" eklediği (ta'lik) "haşiyeler"inde[2] buna şöyle diyerek dikkati çekmiştir: "...buna akıllı bir kimsenin karşı çıkması mümkün değildir; o halde nasıl olur da buna benzer bir şey, akıllı kimseler arasında bir tartışma konusu yapılabilir? Ayrıca filozoflar bu öncülü, sadece İlk Akıl'ın Tanrı'dan südûr etmesi meselesinde kullanırlar, İlk Akıl'dan başkaları ise Tanrı'dan, bu İlk Akıl vasıtasıyla südûr ederler. Yazarın[3] zikrettiklerine göre bu terettübü bu öncülle göstermek imkânsızdır. Çünkü Tanrı'dan bir çok şeyin, zikredildiği üzere, O'nda bir çok cihetler olduğu için südûr etmesi caizdir..." (buraya kadar sözü) (Ancak Curcânî "...çünkü Tanrı'dan bir çok şeyin..." sözü ile zikrettiği açıklamada hata etmiştir; çünkü doğrusu bu açıklamanın daha sonra gelecek

(1) Kemâl Paşa zâde'nin bu "daha aşağı bir mertebe" ibaresi ile ne demek istediğini anlayamıyoruz; çünkü daha evvel söylediklerine göre filozoflar bu "hakiki birden ancak tek bir şey çıkabileceği" kaidesini âlemin Tanrı'dan çıkışı meselesi ile ilgili olarak ileri sürmektedirler. İmdi bu meselenin âlemin ezelî ve ebedî olduğu meselelerinden daha aşağı bir mertebede olan bir mesele olarak adlandırılmasının bir anlamı yoktur.

*(2) **"Hikmat al-Ayn"** daha önce belirttiğimiz üzere Kâtibî'nin kelâma ait en önemli eseridir. Burada Kemâl Paşa-zâde'nin zikrettiği **"Şarh Hikmat al-'Ayn"** ise bu esere XIV. asırda yaşayan Mubarak Şah Al-Buhârî tarafından yazılmış olan şerhtir. Curcani de bu esere, yani bu şerhe bir haşiye yazmıştır. Bu şerh ve bu haşiye Kazan'da 1319 ve 1324 yıllarında iki cilt halinde basılmıştır (bkz: **İsl.ans.** Katibî mad)*

(3) Curcani bu "yazar" kelimesi ile Al-Buharî'yi kastetmektedir ve onun burada demek istediği şudur: Tanrı'nın itibâri sıfatlarının da olmadığı görüşü ile, izafî ve selbî sıfatlarının da olmadığı kastediliyorsa, bu durumda Tanrı'dan birden fazla şeyin çıkmasının imkânsız olduğu görüşüne kimsenin karşı çıkması söz konusu olamaz. Ama bu görüş ileri sürülemez: çünkü filozoflar Tanrı'nın izafî ve selbî sıfatları olduğunu kabul etmişlerdir veya hiç olmazsa bunu kabul etmek zorundadırlar (daha aşağıda 6 numaralı nota da bkz.)

olan diğer şıkta zikredilmesiydi. Burada doğrusu "...çünkü Tanrı'da izafetler ve selbler bakımından cihetler çokluğu mevcuttur. Bundan ötürü O, bu kıyasın büyük önermesi altına girmez" demesiydi.)

İkinci durumda, bu mesele ile ilgili olarak filozofların ileri sürdükleri delil geçerli olmaz; çünkü bu anlamda hakiki Bir'den, izafetler ve selbler bakımından söz konusu olacak olan "cihetler" ve "bakımlar" çokluğu itibarı ile bir çok şeyin çıkması caiz olur. Nitekim bununla ilgili şeyler, ilerde yazarın kendisi tarafından verilecektir.[4]

Bil ki "eski (kelâmcılar)" bu kaydı zikretmemişlerdir; ancak "müteahhir (kelâmcılar)" bu kaydı ileri sürmüşlerdir. Nitekim Kâtibî "Hikmat al Ayn"da şöyle der: "...basit olandan, âletler, kabul edenler (madde), şartlar çokluğu olmaksızın iki şeyin çıkması mümkün değildir: ..." Bu kitabın şerhçisi (Al Buharî), bu mesele üzerinde İbni Sina'nın Behmenyar'ın sualine cevabını naklettikten sonra[5] şöyle der: "Bundan, filozoflara göre, Bir'den, şartlar, âletler ve kabul edenler çokluğu olmaksızın da iki veya daha fazla cihetten birden fazla şeyin çıkmasının caiz olduğu ortaya çıkar. Belki bu, bu "müteahhir kelâmcılar"ın "uydurdukları" (ihtirâ) bir şeydir..." İci'nin anlatımı da bu söz konusu şahsın anlatımına uygundur. Ancak Curcânî bu meseleyi, bu "müteahhir kelâmcılar"ın ilâve ettikleri bu "uydurma"ya uygun gelecek bir tarzda ileri sürmüştür. Çünkü o, bu meselede söz konusu birliği yorumlarken, itibarî sıfatlar bakımından da Tanrı'da bir çokluk olmamasını nazar-ı itibare almıştır.[6]

---

(4) Bkz: burada s.299 ve sonrası.

(5) Behmenyar, burada ilerde görüleceği üzere, İbni Sina'nın talebelerinden mecusî bir şahıstır. İbni Sina'ya sorduğu bu sual, hakikî bir olan bir varlıktan ancak tek bir şey çıkabileceği konusunda ondan açıklama istemesidir. Bu sual ve İbni Sina'nın cevabı bu fasılda ilerde gelecektir(bkz: s.307)

*(6) Gazali **Tehafüt**"ünde. filozoflara göre bir failden eserler çokluğunun çıkmasını sağlayan şeyler olarak üç bakımdan çokluğu nazarı itibare alır. Bunlar 1) Failin özü bakımından bir kuvvetler çokluğuna sahip olması, yani basit olmaması, 2) Bu failin fiilinin yöneldiği şeyin kendisinde bu fiili çoklaştıracak bir durumun olması, yani bu fiili kabul eden şeyin kendisinde bir çokluk olması, 3) Nihayet bu failin farklı aletlerle fiilde bulunması, yani fiil aletlerinde bir çokluk olmasıdır. İmdi filozoflara göre Tanrı'nın özü basittir, dolayısı ile O'nda bir kuvvetler çokluğu yoktur. Tanrı'nın yaratma fiili söz konusu olduğunda O'nda bir aletler çokluğu da söz konusu olamaz; çünkü bu aletler de önce yaratılmak zorundadır. Nihayet yine bu aynı sebepten, yani âlem henüz mevcut olmadığı için bu fiilinde, bu fiilini kabul edecek şey bakımdan da bir çokluk mevcut olamaz. Bundan dolayı yaratım fiilinde Tanrı'dan ancak bir tek eser çıkabilir, bu da İlk Akıl'dır.*

Hoca zâde'nin'nin ise bu meseleyi sergilemeye başlarken, bir failden fiiller, eserler çokluğunun çıkmasını sağlayan şeyler olarak filozoflara atfen kısmen farklı bir tasnifi verdiğini görüyoruz. Bir defa Hoca zâde burada "kabul eden" bakımından çokluğu nazar-ı itibare almamaktadır. Bunun nedenini ilerde Kemâl Paşa zâde bize şöyle açıklayacaktır: Tanrı'nın yaratım fiili söz konusu olduğunda -ki zaten bu "her bakımdan hakikî olarak bir olan bir failden ancak tek bir şey çıkabilir" kaidesinin ileri sürülmesinin nedeni bu meseledir- bu fiilde "kabul eden" bakımından bir çokluk söz konusu olamaz; çünkü kabul edenden kasıt, istidâdî imkândır. İstidâdî imkân bakımından çokluk ise ancak Faal Akıl'ın fiilinde söz konusu olabilir. Çünkü istidâdi imkân bakımından çokluk, madde bakımından çokluk demektir; madde ise Faal Akıl'dan çıkar, dolayısı ile ancak Faal Akıl'dan sonraki faillerin fiillerinde kabul eden bakımından çokluk nazar-ı itibare alınabilir (bkz: burada s.287). Hoca zâde buna karşılık burada, Gazali'nin filozofların bu "çokluk imkânı" teorilerini sergileyişinde ele almadığı iki "çokluk sağlayıcı" unsuru ileri sürmektedir. Bunlardan biri bir failde "itibâri sıfatları" bakımından söz konusu olacak olan çokluk, diğeri ise fiilin "şartları"nda söz konusu olacak olan çokluktur. Hoca-zâde'nin bir fiilin çoklaşmasını sağlayacak bir unsur olarak "şartlar bakımından çokluğu" ele almasının nedeninin başka biryerde izah etmeye çalıştık (bkz: Cilt, 1 s.142). Burada "itibârî sıfatlar" bakımından çokluk unsurunu ele almak istiyoruz. Gerek yukarıda Gazali'den naklettiğimiz kısımdan, gerek burada Kemâl Paşa zâde'nin sözlerinden şu açığa çıkmaktadır ki ne filozoflar, ne de onları takiben eski kelâmcılar, bir failden fiiller çokluğunun çıkmasını sağlayacak unsurlar arasında itibâri sıfatlar bakımından bir çokluğu olmasını nazar-ı itibare almamışlardır. Kâtîbî'nin, Buhari'nin, İci'nin de bu yoldan gittikleri anlaşılmaktadır. Ancak Curcani'nin ve Hoca zâde'nin "hakikî birliği" yorumlarken, itibârî sıfatlar bakımından çokluğun da bu bir olan şeyden nefy edilmesi gerektiğini ileri sürdükleri görülmektedir, Kemâl Paşa zâde'nin deyişi ile "Curcani, bu meselede söz konusu birliği yorumlarken, itibarî sıfatlar bakımından da Tanrı'da bir çokluk olmamasını nazar-ı itibare almıştır." İmdi bu değişikliğin nedeninin şu olduğu görülmektedir: Bu kelâmcılar, bu meseleyi sergilerken, öncül olarak, filozofların bir failden farklı, çok fiiller, eserler çıkmasını sağlayan unsurlar olarak özünde hakikî veya itibarî sıfatları olmasını, fiilinin bir aletler veya şartlar çokluğu ile gerçekleşmesini kabul ettiklerini iddia etmektedirler. Bu durumda filozoflara şu itirazı yapmak kolay olmaktadır: Bunu kabul ediyoruz, ama bu iddianız Tanrı'dan birden fazla şeyin çıkamıyacağını ispat edemez; çünkü Tanrı, sizin kabul ettiğinize göre, bir çok izafî ve selbî, yani itibari sıfatlara sahip olmakla vasıflanmıştır. O halde Tanrı'nın bu izafi ve selbî sıfatlarından ötürü kendisinde hasıl olacak çokluk itibari ile âlemdeki çokluğun doğrudan doğruya kaynağı olması mümkündür. Hatta bu kelâmcılar bu görüşlerini daha bağlayıcı bir şekilde şöyle ortaya koymaktadırlar: Eğer filozoflar izafî ve selbî sıfatların Tanrı'nın birliğini bozduğunu iddia ederlerse, bu durumda Tanrı'da bir çokluk hasıl olacağını, dolayısı ile bu çokluğun O'ndan çıkacak çokluğun kaynağı olabileceğini kabul etmek zorunda kalacaklardır: Eğer izafî ve selbî sıfatlarının Tanrı'nın birliğini bozmadığını iddia ederlerse, bu durumda da mesele yoktur: Çünkü o zaman bu sıfatlar itibari ile Tanrı'nın kendisinden çıkacak çokluğun kaynağı olabileceğini kabul etmek zorunda kalacaklardır (nitekim bu itiraz burada Hoca zâde tarafından ileri sürülmektedir. Bkz: s.264-265). Yani kısaca bir failden fiiller çokluğu çıkması imkânını sağlayacak olun unsurlardan biri olarak onda itibârî sıfatların varlığını kabul etmek, kelâmcılara işte bu itirazlarını yöneltmek, başka bir deyişle Tanrı'nın filozofların söz konusu kaidelerinin kapsamı altına girmediğini iddia etmek imkânını vermektedir.

Dedi: ...veya şartla değilse..

Diyorum: (Hakikî Bir'den çokluğun çıkması imkânını sağlayacak olan şeyleri) bu zikredilenlerle sınırladığı için yazar bu anlatımında kusurludur; çünkü bu anlatımın tam olması için, bunlara "...veya bir hazırlayıcı nedenle veya bir engelin ortadan kalkması ile değilse..." sözünün ilâve edilmesi lâzımdır. "...bir hazırlayıcı nedenle değilse.." kaydına neden ihtiyaç duyulacağı açıktır; çünkü hazırlayıcı neden de eksik nedenin kısımlarından biridir ve o, "şart" ve "âlet"ten başka bir şeydir. "...veya bir engelin ortadan kalkması ile değilse.." kaydına neden ihtiyaç duyulduğunu görelim: Çünkü "şart"ı, "var olmayan (şart)ı da içine alacak şekilde genellemenin bir faydası yoktur; çünkü "yokluk"la "var olmayan (şart)" arasında bir fark vardır. Bunu anla.[7]

(7) Bununla ilgili olarak tahlil kısmında üzerinde geniş olarak durduğumuz üzere (bkz: Cilt I, s.141-143) kelâmcılar neden teorilerinde eserini varlığa getirmekte yeterli olan tam nedenin teşekkül etmesinde eserin "imkân"ı, meydana gelmesinin "şartları"nın tahakkuku, meydana gelmesini "engelleyen şeylerin" ortadan kalkması gibi şeylerin de nazar-ı itibare alınması gerektiği görüşündedirler. Gerçi onlara göre bunlar bir bakıma asıl nedenlerin, yani maddî, surî, fail, gaî nedenlerin içinde olarak mütalaa edilebilirler, ama bir bakıma ayrıdırlar. Çünkü meselâ bir şeyin meydana gelmesini "engelleyen şeylerin ortadan kalkması" varlıksal bir şey değil, yokluksal bir şeydir; yani varlık üzerinde etkide bulunmaz, ancak varlık üzerinde etkide bulunma kendisine bağlı olabilir. Bir şeyin varlığı üzerinde bir başka şeyin var olması bakımından etkide bulunduğu durumlar vardır; bir şeyin varlığı üzerinde bir başka şeyin var olmaması bakımından etkide bulunduğu durumlar vardır. Birinciler fail, sûret, madde ve şartın durumlarıdır. İkinci "engelin ortadan kalkması"nın durumudur. Bir de bu iki durumun birleştiği, yani bir şeyin varlığı üzerinde bir başka şeyin hem var olması, hem var olmaması bakımından etkide bulunduğu bir durum vardır. Bu da hazırlayıcı (mu'did) nedenin durumudur. Çünkü bu neden eseri, fail nedenden gelecek etkiye hazırlıklı kılar; fakat fail neden etkide bulunduğu durumda ortadan kalkar.

İmdi bütün bunlara bağlı olarak Kemâl Paşa zâde'nin burada demek istediği şudur: Hazırlayıcı neden, eksik nedenin kısımlarından biri olduğu ve şart ve aletten başka bir şey olduğu için, hakiki birden çokluğun çıkması imkânını sağlayacak şeyler arasında şart ve aletle birlikte onun da sayılması lâzımdı. Sonra Hoca zâde'nin burada ayrıca bu söz konusu failin fiilinin "bir engelin ortadan kalkması ile değilse" kaydını da ilave etmesi gerekirdi. Çünkü bu "engelin ortadan kalkması" da bir fiilin veya eserin meydana gelmesinde bir şarttır, ancak o, var olmayan bir şarttır. Bununla beraber o, yokluk değildir. Çünkü var olmayan şart başkadır, salt yokluk başkadır. Şartı ise "var olmayan şart"ı da içine alacak bir şekilde genellemek doğru değildir. Çünkü şart başkadır, var olmayan şart, yani bir engelin ortadan kalkması daha başkadır.

Eğer "burada başka bir bakımdan, yani "kabul eden (madde)" cihetinden O'nda çokluğun olmadığını ispat etmeye teşebbüs etmemesi bakımından bir kusur yok mu? Çünkü o da, İ'cî'nin ve başkalarının açıkça gösterdikleri üzere, burada nazar-ı itibare alınma durumundadır" dersen, derim ki: "Buradaki "kabul"den maksat, istidâdî imkândır, özsel imkân değildir: Çünkü burada özsel imkân kastedildiği durumda, bu faydasız bir söz olur, çünkü özsel imkânı olmayan hiçbir eser yoktur. Buradaki "kabul eden"den kasıt, varlığı almaya hazır olan mahiyettir. Bundan ötürü burada "kabul eden" cihetinden hasıl olan çokluk, "hazırlayıcı neden" cihetinden hasıl olan çokluğa indirgenme durumundadır. Bundan ötürü de burada "kabul eden"i zikredenin, "hazırlayıcı neden"i zikretmediği görülür. Şu halde yukarıda zikrettiğimiz cihetten başka bir cihetten yazarın sözünde bir kusur yoktur. Ve bu anlatımımızla, filozofların "kabul edenler"in çokluğunu sadece Faal Akıl için söz konusu etmelerinin nedeni ortaya çıkmaktadır. Çünkü onlara göre diğer Akıllar'ın eserleri ezelîdirler. İstidâdî imkânın kendisinden önce geldiği şey ise, ancak zamanda varlığa gelmiş olabilir.

Dedi: ...kendisine dayanmış oldukları delilin özü şudur:...

Diyorum: Filozoflar bu idialarını üç "yol"la ispat ederler. Bunları İ'cî, "Kitâb al-Mavâkıf"ta zikretmiştir. Yazarın burada zikrettiği bunlardan biridir. Ancak yazar onun meşhur olan anlatımından sapmıştır ki bu meşhur anlatım şudur: "Söz konusu anlamdaki hakikî Bir, eğer iki şeyin kaynağı (masdar) olsaydı, bu iki şeyden biri için, birine göre olan kaynaklığı (masdariya), diğeri için, diğerine göre olan kaynaklığından başka olurdu. Eğer bu iki kaynaklık veya onlardan biri O'nda olsaydı, O'nda bir terkip gerekirdi. Eğer bu iki kaynaklık O'ndan hariç olsaydı veya onlardan biri O'nun aynı olduğu halde diğeri O'ndan hariç olsaydı, O, bu haricî kaynaklığın kaynağı olurdu; o zaman sözü bu kaynaklığa naklederdik ve bunlarda bir teselsül gerekirdi."

Yazar bu meşhur anlatımdan, bu anlatıma karşı açık olarak ileri sürülebilecek bir itirazdan dolayı sapma durumundadır: Bu itiraz şu-

dur: "Bu söz konusu "kaynaklık", bir nedene muhtaç olmayan, itibârî bir şeydir. Bundan ötürü onun başka bir "kaynaklık"a ihtiyacı olacağını kabul etmiyoruz." Bu itiraz ve söz konusu sapma "Kitâb al-Mavâkıf" ve şerhinde yazılıdır. Bu söylediklerimizden, yazarın zikrettiklerinin filozofların bu meseleyi ispat etmekte kendisine dayandıkları delilin özü olmadığı, tersine sadece bu konuda ileri sürülen "yol"lardan birinin meşhur anlatımının değiştirilmiş bir şekli olduğu ortaya çıkmıştır.

Burada üzerinde durmamız gereken başka bir şey var ki o da şudur: Bu delilin, bu meşhur tarzda anlatımının gerektirdiği şey, ister hakikî veya itibarî sıfatlarından ötürü kendisinde bir cihetle çokluğu olsun, ister olmasın; ister şartlarında ve kabul edenlerinde bir çokluk olsun,ister olmasın, basit olan Bir'den ancak tek bir şeyin çıkabileceğidir; çünkü O'ndan iki şey çıktığında, bu iki şeyden her birisi için "kaynaklık"ı kendisi olamaz. Şu halde bu "kaynaklıklar" dan birinin kendisinden başka bir şey olması lâzımdır. O'nun basit olması, bu şeyin kendisinde olması ihtimalini ortadan kaldırır. O halde bu iki "kaynaklık"tan birinin O'nun dışında olması gerekir. Bu durumda O'nda, bu kaynaklık için ayrı bir "kaynaklık"ın olması gerekecektir. Bu ise bu kaynaklıklarda bir teselsül gerektirir. Bu mahzuru def etmek için söz konusu sıfatların çokluğunun ileri sürmenin bir faydası yoktur.

Dedi: ...eserini varlığa getiren nedenin...

Diyorum: Yazarın bu delili anlatımının tam olmasında bu öncüle ihtiyaç olmadığını görüyorsun. Bundan ötürü bu delili özetlemek iddiası ile ortaya çıkan birinin söze böyle başlaması doğru değildir. Bu öncüle ancak, Curcânî'nin "Şarh al-Mavâkıf"ta, bu birinci delilin cevabını ortaya koyarken söylediği şeylerin tam olmasında ihtiyaç vardır. O bu eserde, bununla ilgili olarak şöyle der: "...eğer varlığa getiren nedenin, öz bakımından bir öncelikle eserinden önce var olması gerektiğinde ve onun, bu eserine göre, bu eserinden başkasına göre sahip olmadığı bir hususiyete sahip olmasının zorunlu olduğunda şüphe yoktur. Çünkü böyle olmasaydı, onun muayyen bir eseri gerektirmesi, o eserden başkasını gerektirmesinden evlâ olmazdı. Bu durumda da o eserin kendisinden südûr etmesi düşünülemezdi. Şu halde her südûrda, masdarın bu südûrdan önce, kendisinden südûr edecek olana göre, ondan başkasına göre sahip olmadığı bir hususiyete sahip olması zorunludur. İşte masdar olmaklıktan kasıt bu hususiyettir; yoksa sadır olanla onun masdarı arasında tasavvur edilen izafî bir şey değildir. Çünkü bu izafî şey, o ikisinden sonra gelir" denirse..." İmdi bu söz konusu öncülün, Curcânî'nin "...şu halde her südûrda, masdarın, bu südûrdan önce.." sözlerinin geçerli olmasında zorunlu olduğunu görüyorsun. Yazara gelince, o bu öncülü ileri sürüyor; ama onun anlatımında aslında bu öncüle hacet yoktur. Bundan ötürü yazar burada haksızdır.

Dedi: ...dolayısı ile bu eserin kendisinden südûru tasavvur edilemezdi...

Diyorum: Bunu kabul etmiyoruz; çünkü bir şeyin, bir şeyden südûr etmesinden lâzım gelen, o şeyin ondan südûr etmesinin, südûr etmemesine tercih edilmesidir; yoksa o şeyin, ondan südûrunun bir başka şeyin ondan südûr etmesine tercih edilmesi değildir. Bu ikisi arasındaki fark açıktır. Söz konusu faraziyede lâzım gelen -gizli olmadığı üzere-, ancak ikinci tercihin mevcut olmamasıdır.

Dedi: ...bu hususiyetin onun ancak özünden ileri geleceğinden şüphe yoktur.

Diyorum: "...özünden ileri geleceğinde..." sözünden kastı, özünden başka bir şeyden -ister bu şey bir sıfat, ister âlet veya şart olsun- ileri gelemiyeceğidir; "...çünkü yukarıda, nedensellikte..." sözleri ile bunu ispat etmesi (ta'lil), kastinin bu mana olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bundan ötürü "...buna karşı" "onun, özünden ötürü..." denemez, çünkü biz derizki: "...sözü ile zikrettiği itiraza mahal yoktur. Burada ancak şu denebilir: "Bu hususiyetin onun özünden ileri geleceğini kabul ediyoruz; ama çokluğun kendisinden ötürü meydana geleceği özün, eserin özü olması niçin caiz olmasın? Şöyle ki: Eserin mahiyetinin muayyen bir nedene göre bir hususiyeti olsun, ama bu münasebet bu nedenden başkasına göre olma-

sın; o zaman bu münasebet, o eserin o nedenden südûrunu, o eserden başkasının ondan südûruna tercih eden olur."

Buna karşı "muayyen bir eser, muayyen bir neden gerektirmez, her hangi bir neden gerektirir" diyerek ileri sürülebilecek görüş, -tam olduğu takdirde-, bizim bu zikrettiğimize aykırı değildir; çünkü biz burada "tercih"ten bahsediyoruz, "gerektirme"den değil. O halde bu zikrettiğimiz münasebetin, eseri "gerektirme" sınırına kadar götürmemesi caizdir.

Dedi: ...bundan ötürü onun başka bir eseri olması mümkün değildir...

Diyorum: Bu sözü daha önce geçen "...imdi varlık veren neden (Tanrı) kendisinde hiçbir bakımdan çokluk olmayan basit bir öz ise, bu hususiyetin onun ancak özünden ileri geleceğinden şüphe yoktur" sözüne dayandırmak için "...o halde başka bir eseri varlığa getireceği farzedildiğinde, bu nedende, bu eser için de birinci eserine göre sahip olmadığı bir hususiyet, özünden ötürü, meydana gelecektir.." sözünün aracılığına ihtiyaç yoktur. Tersine anlayış sahibi kişilere gizli olmayacağı üzere, anlatımın intizamını bozduğu için bu yapılmamalıdır.

Filozofların bu deliline verilen cevap şudur: "Nedenin, muayyen bir eserine göre, ondan başkasına göre sahip olmadığı bir hususiyete sahip olmasının zorunlu olduğunu kabul etmiyoruz; tersine burada lâzım gelen, nedenin, eseri olmayan her şeye göre sahip olmadığı bir hususiyete, eseri olan her şeye göre sahip olmasıdır (çünkü aksi takdirde, eserini gerektirmesi, eseri olmayan şeyi gerektirmesinden evlâ olmaz.) Onun muayyen bir eserine göre, bu muayyen eserinden başkasına göre sahip olmadığı bir hususiyete sahip olmasının zorunlu olduğu iddiasına gelince, eğer bununla "onun muayyen bir eserine ait (muhtas) olan bir hususiyeti olmasaydı, bu eserini gerektirmesi, eseri olmayan şeyleri gerektirmesinden evlâ olmazdı" görüşü kastediliyorsa, bu geçici kabul etmeyiz: Bu, ancak bu nedenin eserine göre asla bir hususiyeti olmasaydı söz konusu olurdu. Oysa bunu kabul etmiyoruz. Çünkü bu nedenin özel olarak bu esere göre kendisinde mevcut olacak olan bir hususiyeti olmaması, bununla beraber bu eserinin içlerinden biri olacağı bir çok şeylere göre mevcut olacak olan bir hususiyete sahip olması caizdir. Bu durumda, onun bu söz konusu eseri gerektirmesi, eseri olmayan şeyleri gerektirmesinden evlâ olur ve bundan ötürü bu eser, diğer eserler ile birlikte -ama onlardan başkaları olmaksızın- bu nedenden çıkabilir. Eğer yukarıda zikrettiğimiz cümle ile "onun, muayyen bir eserine ait (muhtas) olan bir hususiyeti olmasaydı, bu eserini gerektirmesi, eseri olan diğer şeyleri gerektirmesinden evlâ olmazdı" görüşü kastediliyorsa, bu geçişi kabul ederiz, ama bu şartî bütünün, ikinci kısmının (tâli) imkânsız olduğunu kabul etmeyiz ve deriz ki: "Burada bir evlâ olma söz konusu değildir; tersine o neden bu eseri gerektirdiği gibi, eseri olan diğer şeyleri de gerektirecektir. Böylece bu hususiyetten ötürü eseri olan her şey, ondan çıkacaktır.[8]

Eğer "biz zorunlu olarak biliyoruz ki nedenin özü her bakımdan bir olduğunda ve bir çok şeylerin her birine göre tek bir hususiyete sahip olduğunda, onlara göre nisbeti de bir olur. O zaman bu nedende, onların her hangi birine göre, diğerine göre olmayan bir şey mevcut olmaz. Dolayısı ile onlar, bu neden bakımından söz konusu olabilecek her şeyde birbirlerine eşit olurlar. Bu durumda ise onlar "çok" (müteaddit) şeyler olmazlar, tek bir şey olurlar" dersen, biz deriz ki: "Hakikatleri bakımından birbirlerinden farklı olan şeylerin birbirlerinden farklı olmaları, özlerinden ötürüdür, ârızlarından ötürü değildir. **Bundan ötürü onlar çokluklarında ve birbirlerinden farklı olmalarından bu nedene muhtaç olmazlar.** Bu nedenden kendilerine ârız olan şey, sadece "varlık"larıdır. **Varlık, tek bir şeydir,** kendisini kabul edenlerin birbirlerinden farklı olmaları ile farklılaşır. Şu halde bu söz konusu şeylerin çokluğu, bu nedenden ötürü değildir, **dolayısı ile "neden" bakımından söz konusu olabilecek her şeyde birbirlerine eşit olmalarından,** "çok" şeyler olmamaları gerekmez. **Ancak bir tek nev'in fertlerinin** bir-

---

(8) Şüphesiz ki bu delili ileri süren filozofların kastettikleri bu ikinci görüştür. Hoca zâde daha önce söylediği şeyleri burada başka bir biçim altında tekrarlamaktadır.

birlerinden farklı olmaları, hakikatleri birbirlerinden farklı olan Ârızlardan ötürü olabilir **(çünkü aksi takdirde bu hakikatlerin** birbirlerinden farklı olmalarında başka ârızlara ihtiyaç duyulacak, giderek teselsül lâzım gelecektir.) **Eğer hakiki Bir'den bir tek nev'in fertleri çıksaydı,** bir olan nedenlerinden bu hakikatleri farklı ârızlar çıkmaz; dolayısı ile bu fertler birbirlerinden farklı olmaz, çok olmazlardı.[9]"

Eğer **"birden, ancak bir tek şey çıkabilir" hükmü "apaçık" bir hükümdür,** bundan ötürü ancak içinde saklı olarak bulunabilecek olanı açığa çıkarmak için, yani bir nevi "uyarma" (tanbih) olarak bu ileri sürülen delili ileri sürmeye ihtiyaç vardır. İnsanların bu hükme karşı çıkışlarının nedeni, hakikî birliğin ne olduğunu **lâyıkı ile anlayamamaları, ondan gafil olmalarıdır** (li igfâlihim) Bundan ötürü bu delil olarak ileri sürülen şey, aslında bir uyarmadan başka bir şey değildir, bunun üzerinde tartışmak, bu hükme bir zarar vermez" dersen, derim ki: **"bu hükme, din ehli çoğunlukla karşı çıkmıştır: O halde burada böyle bir "apaçıklık" iddiası nasıl dinlenebilir?"**

Dedi: ...filozofların bu deliline verilen cevap şudur:...

Diyorum: Yazar burada bu menfî cevapla yetinmekle isabet göstermiştir; çünkü Curcânî'nin "Şarh al-Mavâkıf"ta "...Tanrı'nın her kendisinden südûr eden için ayrı bir hususiyete sahip olması gerektiği kabul edilse bile, bunun bize bir zararı yoktur. Çünkü Tanrı bir çok selble vasıflanır, hatta O'nun taallukları çok olan bir irâdesi vardır: O halde bu bakımlardan O'ndan bir çok şeyin çıkması caizdir. Bu,

(9) Bu, Aristoteles'çi espride düşünülmüş bir cevaptır, çünkü ona göre, bir tek nev'in fertleri, mahiyetleri bakımından birbirleriyle ortaktırlar; onları birbirlerinden ayırmamızı sağlayan, onlara bireyselliklerini veren şey, maddeleri, yani dış varlıktır. Hoca zâde'nin burada demek istediği şudur: Farklı nev'ilerin birbirlerinden farklılıkları, mahiyetleri, hakikatlerinden ötürüdür; ama bir tek nev'in fertlerinin birbirlerinden farklılıkları mahiyetlerinden ötürü olamaz, ancak arızlarından ötürü olabilir. İmdi Tanrı'dan bir tek nev'in fertleri çıkmış olsaydı, onların bu Tanrı'dan alacakları şey, "varlık" arızı olacak, bu arız ise tek bir şey olduğu için bu fertler birbirlerinden farklı olmayacak, yani çok olmayacaklardı.

O'nun ötü itibari ile Hakikî Bir olmasına aykırı değildir..." sözleriyle zikrettiği olumlu (teslimî) cevap, münazara kanunu dışındadır. Çünkü biz burada söz konusu anlamdaki Hakikî Bir'den, ancak tek bir şeyin çıkabileceğini iddia eden kaidenin ispat edilmesi üzerine konuşuyoruz. Bu kaidenin beşinci fasılda zikredilecek olan meşhur tartışmalara faydasından veya zararından bahsetmiyoruz. Çünkü o buradaki meseleden başka bir şeydir.

Dedi: ...bundan ötürü onlar çokluklarında ve birbirlerinden farklı olmalarında bir nedene muhtaç olmazlar...

Diyorum: Burada bu kadar söz, anlayış sahibi kişilerin kendisine iltifat etmemeleri gereken muhayyilenin kusurlarından biri olan o zikredilen şeyin def edilmesi için yeterli idi. Ama yazar bununla yetinmeyip, bu görüşünün tam olmasında kendisine ihtiyaç olunmayan bir şeyi ele almasından ötürü, birazdan Nasrettin Tûsî sayesinde göreceğin üzere, düştüğü yanlışlığa düşmüştür.

Dedi: ...Varlık, tek bir şeydir..

Diyorum: Bu söz, varlıklarda, mutlak varlıktan ayrı hususî bir varlığın olmadığı görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşün, filozoflar arasında bu konuda yaygın olan görüşe aykırı olduğu bir yana, ispat edilmesi de hemen hemen mümkün değildir.

Dedi: ...dolayısı ile "neden" bakımından söz konusu olabilecek her şeyde birbirlerine eşit olmalarından...

Diyorum: Bu, daha önce gelen "...hakikatleri bakımından birbirlerinden farklı olan şeylerin birbirlerinden farklı olmaları, özlerinden ötürüdür ârızlarından ötürü değildir. Bundan ötürü onlar çokluklarında ve birbirlerinden farklı olmalarında bir nedene muhtaç olmazlar.." sözüne dayanmaktadır. Bu dayanmada yazarın araya sokuşturduğu şeylere gerek yoktu.

Dedi: ...ancak bir tek nev'in fertlerinin...

Diyorum: Bu, açık olarak kabul edilmeyebilir: Yazarın zikrettiği bunu ispat etmek için yeterli değildir. Çünkü söz konusu mahzur ancak, hakikatleri bakımından birbirlerinden farklı olan ârızlarla bu silsilenin kesilmediği durumda lâzım gelir. Bu, hakîkatleri birbirine uyan ârızlarla, ta başta farklılığın meydana gelmesine aykırı değildir. Bu, yazara gizli ise de gerçekte açık bir şeydir[10]

Dedi: ...çünkü aksi takdirde bu hakikatlarin...

Diyorum: Doğrusu "...çünkü aksi takdirde bu ârızların..." demesiydi: Çünkü burada onların hakikatleri bakımından birbirleriyle uyuştukları faraziyesi üzerinde konuşulmaktadır. Bundan ötürü "bu hakikatlerin" ibaresi buraya uymuyor.

Dedi: ...eğer Hakikî Bir'den ve bir tek nev'in fertleri çıksaydı...

Diyorum: Bu görüş, mahiyetin "verilmiş" (mac'ul) bir şey olduğunu ve "neden"den südûr eden şeyin, "eser"in mahiyetinin kendisi olduğunu iddia eden kişinin temel görüşüne (asl) dayanmaktadır. Bundan dolayı sanki yazar yukarıda "neden"den südûr edenin sadece "varlık" olduğunu söylediğini unutmuş veya şimdi ileri sürdüğü şeyin başka bir temel görüşe dayandığının farkında değil gibi.

(10) Burada söz konusu mahzur, bir tek nev'in fertlerinin birbirlerinden farklı olmalarının, hakikatleri birbırlerinden farklı arızlardan ileri gelmediği takdirde, bu arızların birbirlerinden farklı olmalarında başka arızlara ihtiyaç duyulmasının gerekmesi ve böylece sonsuza gidilmesidir. Burada Kemâl Paşa zâde'nin söylemek istediği şey açık değildir. O, bu mahzurun ancak bu silsilenin, hakikatleri bakımından birbirlerinden farklı olan arızlarla kesilmediğinin kabul edilmesi durumunda söz konusu olacağını söylemektedir; oysa ona göre bu doğru değildir, yani bu silsile böyle arızlarla kesilir. Fakat bunun hemen başta olması gerekmez, yani bu silsilenin başlangıcından bu arızların hakikatlerinin birbirlerine uymaları mümkündür.

İmdi Kemâl Paşa zâde'nin bu akıl yürütmesini biçimsel olarak anlıyoruz; ama muhteva itibari ile, meselâ, bu silsile nerede, nasıl kesilecektir, bu hakikatleri birbirlerinden farklı arazlar ne zaman, neden dolayı ortaya çıkacaklardır, bunları anlayamıyoruz. Hoca zâde'nin söz konusu görüşünü sadece biçimsel olarak, şema olarak reddetmek durumunda olan bir akıl yürütmedir bu.

İşte temel görüşlerde (usûl) mükemmelleşmeden teferruata girmek isteyen, onlarla meşgul olan kişinin hali budur.

Dedi: ..."birden, ancak bir tek şey çıkabilir" hükmü "apaçık" bir hükümdür...

Diyorum: Bunu, Nasrettin Tûsî "Şarh al-İşârât"da söylemiştir; ancak o "Bu hüküm yazılı olmaya yakındır" demiştir. Yazar ise onu bu anlamda değiştirmiştir. Çünkü söz konusu şeyin ispat şekli altında bir "uyarma" olması için uygun olan, bu hükmün "vazıh olmaya yakın" olması değil, "apaçık" olmasıdır.

Dedi: ...lâyıkı ile anlayamamaları, ondan gafil olmalarıdır...

Diyorum: Nasrettin Tûsî'nin yukarıda zikrettiğimiz eserinde de bu ibare böyle geçmektedir: Yazar onun körü körüne taklit etmiştir. Oysa doğrusu (li gufûlihim) denmesi idi. Cevherî[11] şöyle demektedir: "O, o şeyden habersizdir (gafala 'an al-şay); onu, ondan bir başkası habersiz kılmıştır (agfalahu 'anhu gayruhu), senin zikretmene terkettiğim zaman, o şeyi bir tarafa bıraktım (agfaltu şayan ızâ taraktuhu 'ala zikr minka).

Dedi: ...bu hükme din ehli çoğunlukla karşı çıkmıştır...

Diyorum: Kitaplarda bu mesele üzerinde din ehlinin filozoflara karşı çıkmış olduğu nakledilmiş değildir. Onlarda nakledilen, sadece, filozofların bu kaideyi ileri sürerek ispatına çalıştıkları temel görüşe din ehlinin karşı çıkışlarıdır. Ama bu karşı çıkışları, bu söz konusu kaideye bir karşı çıkış değildir, Tanrı'nın bu kaide altına girmediğini göstermeye çalışmadır. Curcânî'nin "Şarh al-Mavâkıf"ta, İ'cî'nin sözlerini reddetmek için söylemiş olduğu bu sözler, bu zikrettiğimiz şeyi açıkca göstermektedir: "...bizim, yani Eş'arilerin gö-

*(11) Cevherî, on birinci yüzyılda yaşadığı bilinen meşhur bir lügatçidir, ana eseri **Al-Sihâh** adlı sözlüğüdür (bkz: **İsl.ans.** Cevheri mad.) Kemâl Paşa zâde burada tamamen dille ilgili, kelimeler ile ilgili bir tenkit yaptığı için Cevheri'ye müracaat etmektedir.*

rüşüne göre, bir çok eserin basit, tek bir müessire dayanması caizdir; nasıl caiz olmaz? Biz bütün mümkünlerin vasıtasız olarak Tanrı'ya dayandıklarını iddia ederiz . Filozoflar ise bir "âlet", "şart" veya "kabul eden (madde)" çokluğu olmaksızın bunun mümkün olamıyacağını söylerler. Her bakımdan bir olanda ise böyle bir çokluk caiz değildir. Eş'arilere gelince, onlar Tanrı'da hakikî sıfatların varlığını kabul ettikleri için onlara göre Tanrı'nın "her bakımdan bir olan hakikî basit" olmadığı açıktır. Dolayısı ile onlara göre Tanrı, bu kaidenin kapsamı altına girmez..." Bu anlatımdan, yazarın buradaki karşı çıkışın, bu kaidenin kendisine bir karşı çıkış olduğu iddiasında haklı olmadığı ortaya çıkmıştır.

Burada dikkat edilmesi gereken başka bir nokta vardır ki o da şudur: İ'cî, Eş'arilere göre Tanrı'nın bu kaidenin kapsamı altına girdiğini ancak "mütekaddim" kelâmcıların kitaplarında zikredilen tarzda bu meseleyi ortaya koyduğu için, yani Tanrı'da "sıfatlar" bakımından çokluğun nefy edilmesini nazar-ı itibare almadığı için iddia etmiştir. Daha önce bunun "müteahhir" kelâmcıların tasarruflarından biri olduğundan bahsetmiştik. Curcânî buna dikkat etmediği için, ona karşı orada ileri sürdüğü şeyleri ileri sürmüştür. Ona (Curcânî) karşı İ'cî, "Eş'arilerin Tanrı'da varlığını kabul ettikleri sıfatlar, Tanrı'ya istinat ederler; o zaman onların, çoğun her bakımdan bir olan Tanrı'ya istinat ettiğini kabul etmeleri gerekir" diyemez; çünkü onların südûrlarından önce, onlar bakımından bir çokluk mevcut değildir. Çünkü söz konusu sıfatların Tanrı'ya istinat ettikleri iddiasından, her şeyin O'na ta başta istinat etmiş oldukları iddiası lâzım gelmez, tersine o (Curcânî) şöyle diyebilir: "bu sıfatların Tanrı'ya tertip üzere, yani birinin diğeri vasıtasıyla (ve böylece) istinat etmeleri caizdir. Bu durumda tek bir mertebede çoğun Tanrı'dan sü-

dûr etmesi gerekmez.[12]"

Dedi: ...o halde burada böyle bir "apaçıklık" iddiası nasıl dinlenebilir...

Diyorum: Yazarın bu cevabının özeti, söz konusu kaidenin apa-

---

(12) Kemâl Paşa zâde'nin bu haşiyesinde söyledikleri ile burada daha önce 6 numaralı notta bahsettiğimiz durum daha açığa kavuşmaktadır. Anlaşıldığına göre kelâmcılar, filozofların bu "her bakımdan hakikî olarak bir olan bir şeyden, birden fazla şey çıkamaz" görüşlerinin ağırlığının bilincindedirler. Nitekim bundan ötürü bu görüşün kendisine karşı çıkmaktan ziyade Tanrı'nın bu görüşün kapsamı altına girmediğini ileri sürmenin yollarını aramaktadırlar. Bu yollardan birisi, Tanrı'nın özünün basit olmadığını, çünkü O'nun hakikî sıfatları olduğunu kabul etmektir. Eş'arilerin bu yolu tutmuş oldukları görülmektedir. Bu yollardan ikincisi ise işte bu "itibâri sıfatlar" bakımından Tanrı'da çokluğun mevcut olduğunu iddia etmek olmaktadır. Bu ikinci yolun birinciye göre ayrı bir avantajı olduğu da görülmektedir. Çünkü burada Tanrı'nın hakiki sıfatları olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkan O'nun özünün basitliğine halel gelmesi mahzurundan da kaçınılmış olmaktadır. Çünkü bu itibari sıfatlar, gerçek bir varlıkları olmadığı için, Tanrı'nın özünün basitliğine bir zarar vermeyeceklerdir, bununla beraber Tanrı'dan çokluğun çıkması imkânını sağlayacak cihetler ödevi göreceklerdir. Kelâmcılardan Tanrı'nın hakikî sıfatları olduğunu kabul edenler bunu kabul etmektedirler ama bunu kabul etmelerinin Tanrı'nın özünün basitliğini ortadan kaldırmak tehlikesini gerektirebileceğinin de bilincindedirler.

Kemâl Paşa zâde'nin burada son olarak İci'nin ağzından yönelttiği itiraz, bu söylediklerimizi bir başka bakımdan doğrulamaktadır. Çünkü Kemâl Paşa zâde bu itirazda, Tanrı'da bir hakikî sıfatlar çokluğunu kabul etmenin mahzuruna felsefî bir açıdan, zihniyetten temas etmektedir. Demek istediği şudur: Eş'ariler âlemin çokluğunu, Tanrı'nın sıfatlarının çokluğuna bağlayarak filozofların bununla ilgili olarak ileri sürdükleri söz konusu kaideden kaçınmaya çalışmaktadırlar. Ama bu sıfatlarla, Tanrı'nın özü arasında ilişkiler ne olacaktır? Bu sıfatların Tanrı'nın özüne istinat etmeleri, bu durumda da yine filozofların ileri sürdükleri mahzurun ortaya çıkması, yani bu sıfatlar çokluğunun O'nün özünden çıktığını kabul etmek söz konusu olmayacak mıdır? Buna Kemâl Paşa zâde'nin verdiği cevap çok enteresandır. Çünkü filozofların Tanrı'dan çokluğun çıkması ile ilgili olarak ileri sürdükleri mekanizmaya benzer bir mekanizmayı, bu sıfatların Tanrı'nın özüne istinat etmeleri, ondan çıkmaları ile ilgili olarak öne sürmektedir. Bu mekanizma filozoflarınkinden şu anlamda farklıdır: Buna göre Tanrı önce bir sıfatının fail olmakta, sonra bu sıfatından ötürü ortaya çıkan çokluk aracılığı ile diğer iki sıfatının, bu sıfatları aracılığı ile başka sıfatlarının (ve ilahiri) faili olmaktadır; yani burada bu sıfatlarının hepsinin faili yine Tanrı'nın kendisidir, yalnız bu sıfatlar tek bir mertebede Tanrı'dan çıkmamışlardır. Oysa filozofların südûr teorilerinde durum farklıdır; çünkü onda Tanrı sadece İlk Akıl'ın kaynağı olmakta,geri kalan şeyler ise birbirlerine kaynaklık yapabilmektedir, yani bu teoride Tanrı'nın kaynaklık, faillik durumuna iştirak eden başkaları da mevcuttur ki bunlar on Akıl'dır. Bununla birlikte ana zihniyetleri itibari ile bu iki südûr teorisinin aynı kaygıları paylaştığını görüyoruz. Bu kaygılardan en önemlisi her ikisinin de her bakımdan bir olan bir varlıktan doğrudan doğruya "çok" eserler çıkmasının mümkün olmadığını kabul etmeleri ve bunu izah etmek üzere dolaylı bir yol bulmaları gerektiğinin bilincinde olmalarıdır. Bundan da aslında kelâmcıların da filozofların bu ana görüşlerini temelde ne kadar çok paylaşmak durumunda olduklarını görüyoruz. (Kemâl Paşa zâde'nin bu ileri sürdüğü südûr modeli ile ilgili olarak ilerde daha geniş açıklamalarımız vardır. bkz: Cilt I, s.134-135)

çık olduğunu kabul etmemesidir. Daha önce söylediği şeyler, bu kabul etmemesinin dayanağını teşkil etmektedirler. Alaattin Tûsî ise "Kitâb Al-Zuhr"de bu aynı itirazı bir başka şekilde cevaplandırmış ve demiştir ki: "..eğer bu kaidenin sözleri oldukları gibi alınırlarsa, bu hükmün vazıh olmaya yakın olmasında, hatta vuzuhun en uç noktasında olmasında bir tartışma yoktur. Çünkü ne kendisinde, ne kendisi ile -kabul edenler bakımından çokluğa varıncaya kadar- hiçbir bakımdan çokluk olmayan "mücerret birlik" nazar-ı itibare alındığında, çoğun ondan südûru tasavvur edilemez. Kabil olmayan bir şeyin, failden südûrû nasıl tasavvur edilebilir?. Ancak bu faydasız bir hükümdür; çünkü bu anlamda "bir" olan bir şey, gerçekte yoktur, ancak akıldaki diğer farazî külliler gibi, farzetme yoluyla akılda vardır. İnsanların bu kaideye karşı çıkışları şundan ötürü artmıştır: Olduğu gibi olarak hakikî Bir olan Tanrı kavramından vazgeçilip, O'nun özü gereği mûcîp olduğu ve mevcut sıfatları olmadığı kabul edildikten sonra, "O'ndan, çoğun çıkması caiz midir, değil midir?" diye sorulmuştur: Biz, daha önce açıkladığımız bakımlardan ötürü "evet, bu mümkündür" deriz, ayrıca "Tanrı'nın bir özü, bir varlığı, bir varlığının zorunluluğu vardır. Nasıl oluyor da bunlar İlk Eser'de, onun failliğinin çokluk cihetleri oluyorlar da burada Tanrı'da aynı görevi görmüyorlar" deriz..." (buraya kadar sözü.)

Alaattin Tûsî'nin bu görüşünün kaynağı, burada söz konusu olan "kabul etme"nin anlamından habersiz olmasıdır. Buradaki "kabul"ü o, "özsel imkân" olarak anlamaktadır. Oysa ondan kasıt daha önce de gösterdiğimiz üzere "istidâdî imkân"dır ve bu anlamda "kabil olmayan"ın, Tanrı'dan südûr etmesi caizdir. Çünkü filozoflara göre, ezelî şeyler Tanrı'dan südûr ederler[13], ama onlarda istidâdî imkân

(13) Kanaatimizce Kemâl Paşa zâde burada bilerek veya bilmeyerek meseleyi karıştırmaktadır, bunu da mümkün kılan "kabil" (kabul eden) kelimesinin çift anlamlılığıdır. Çünkü "kabil" terimi madde ve mümkün anlamlarına gelmektedir. Burada Alaattin Tûsî'nin "mümkün olmayan" anlamında "gayr-ı kabil" deyimini kullandığını görüyoruz, yani onun bu deyimi kullandığı cümlede kastettiği şey, basit olarak "mümkün olmayan bir şeyin, bir failden südûru tasavvur edilemez" görüşüdür. İmdi Kemâl Paşa zâde bu "gayr-ı kabil" deyimini şöyle almaktadır: Ona göre burada Tûsî bu deyimdeki kabul ile "özsel imkân"ı inlamaktadır, oysa burada bu kabulden kastedilen istidâdi imkândır, bu kabul eden ile anlaşılan da maddedir. Bu anlamda "gayr-ı kabil" olan bir şeyin Tanrı'dan çıkması mümkündür; çünkü meselâ göksel varlıklarda madde, yani bu anlamda imkân yoktur, ama onlar Tanrı'dan çıkarlar. Görüldüğü gibi burada tamamen bir kavram karışıklığı söz konusudur.

anlamında bir imkân yoktur. Tanrı'dan südûr etmesi "kabil olmayan", öteki anlamda kabil olmayan şeydir. Bunun üzerinde düşün. Ayrıca "...Tanrı'nın bir özü, bir varlığı, bir varlığının zorunluluğu vardır..." sözü ile zikrettiği şeye gelince, o, bundan sonraki fasılda incelenecektir ve orada bunu inşallah geniş olarak göreceksin.

Filozofların bu delillerine şöyle de cevap verilir: **Selbler ve izafetler ya hakiki birliği bozarlar,** ya bozmazlar: **Birinci durumda, filozofların bu kaideye dayanarak Tanrı'dan birden çok şeyin südûr edemiyeceği ile ilgili görüşleri çürütülmüş olur. Çünkü Tanrı'dan bir çok şey selb edilmektedir.** Bundan ötürü bu itibarla, O'ndan çokluk ciheti hasıl olur. Bununla da O'nun bir çok şeylerin kaynağı olması mümkün olur. İkinci durumda, Basit Öz'ün bir selble, muayyen bir eserine göre, başka bir eserine göre olmayan bir hususiyeti, başka bir selble, başka bir muayyen eserine göre, bu ilk eserine göre olmayan başka bir hususiyeti olması ve O'ndan, bu iki hususiyetten ötürü, her hangi bir mahzur lâzım gelmeksizin bu iki eserin südûr etmesi caiz olur.

Buna karşılık "nedenin, eserine göre hususiyetinin, bu nedene eklenen yokluksal bir şeyden ötürü olması caiz değildir. Aksi takdirde yokluğun bu eserin varlığından bir payı olması lâzım gelir. Bu ise zorunlu olarak yanlış bir şeydir............."[14] denemez, çünkü biz deriz ki: "Bizim apaçık olarak bildiğimiz şey, bir şeyi varlığa getiren failin, bu varlığı verebilmesi için var olmasının gerektiğidir, yoksa bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu her şeyin var olması gerektiği değildir. Çünkü akıl, müessir bir varlığın tesirinin, mevcut olmayan bir şeye bağlı olmasını caiz görmemek durumunda değildir."

(14) Hoca zâde'de burada tercüme edemediğimiz bir cümle mevcuttur.

Eğer "Biz, birinci şıkkı, yani selbin hakikî birliği bozduğunu kabul ediyoruz: **Çünkü selb, selb edilenin olmasını gerektirir.** Şu halde selbin varlığı ancak, selb edilenin kendisi ile birlikte olmasından ötürüdür. Ve bu durumda Tanrı, bu itibarla hakikî bir olmaz. Ama bundan, filozofların bu kaidelerine dayandırmış oldukları şeyin, yani Tanrı'dan birden fazla şey çıkamıyacağı görüşlerinin çürütüleceği sonucu çıkmaz. Çünkü Tanrı, her şeyin nedenidir, dolayısı ile onlardan önce gelir. Bundan dolayı İlk Eser'ini varlığa getirdiği durumda, bu kademede, ne haricen ne zihnen kendisinden selb edilecek bir şey yoktur ki bu itibarla O'ndan çokluk hasıl olsun ve bu çokluk diğer bir çokluğun kendisinden südûr etmesinde kaynak ödevi görsün. Bu İlk Eser'den sonrakilere gelince, **O'ndan, bu İlk Eser vasıtasıyla başka bir eserin çıkmasında bir çekişme yoktur"** dersen, derim ki: "Selbin, selb edilen şeyin varlığını gerektirdiğini kabul etmiyoruz: Selbin kavranması (ta'akkul) selb edilenin kavranmasını gerektirir; **ama selbin kendisi, yani** bir şeyden bir şeyin selb edilmesi ne dış âlemde, ne zihinde, selb edilenin varlığını gerektirmez. Bundan dolayı eğer selbten ötürü bir çokluk ortaya çıkarsa, Tanrı'da İlk Eser'ini varlığa getirdiği mertebede bir çokluk ciheti mevcut olmuş olur; bu cihet itibariyle O'nun çokluğun kaynağı olması mümkün olur. Dolayısı ile filozofların "söz konusu dayandırma"ları mümkün olmaz.(15)

(15) Burada bu itirazı yapan şunu demek istemektedir: Selb, selb edilen bir şeyin varlığını gerektirir ama Tanrı, mantık bakımından her şeyden önce gelir. Bundan dolayı henüz hiçbir şeyin kendisi ile birlikte olmadığı, yani hiçbir şeyi varlığa getirmemiş olduğu bir durumda O'ndan selb edilebilecek bir şey yoktur ki bu itibarla O'nda çokluk hasıl olsun ve çokluğun diğer bir çokluğun kaynağı olması mümkün olsun. Tanrı'nın ilk eserini varlığa getirmesinden sonraya gelince, bu durumda, bu ilk eseri vasıtası ile başka bir şeyin, bu iki başka şey aracılığı ile daha başka şeylerin (ve ilahiri) faili, kaynağı olmasında bir mahzur yoktur (Bu faraziye yukarıda 12 numaralı notta Tanrı'nın sıfatlarının özünden çıkması ile ilgili olarak ileri sürüldüğünü gördüğümüz faraziyenin ta kendisidir, yalnız burada bizzat âlemin Tanrı'dan çıkmasına uygulanmaktadır. İlerde daha geniş olarak bu faraziyenin üzerinde durulacaktır. Bkz: burada s.359-360)

Bu itiraza verilen cevaba gelince, onda söylenmek istenen şudur: Selb, bir selb edilenin varlığını gerektirmez. Bundan dolayı Tanrı'nın henüz hiçbir şeyi meydana getirmediği durumda O'ndan hiçbir şeyin selb edilemiyeceği iddiası ileri sürülemez. Dolayısı ile Tanrı'nın bu durumda da bir çok selble vasıflanması caiz olur ve böylece çokluğun kaynağı olması (ama yukarıda ileri sürülen tarzda bir çok kademede değil bir tek kademede, birinci eserini varlığa getirdiği kademede) caiz olur.

Dedi: ...selbler ve izafetler ya hakikî birliği bozarlar...

Diyorum: Hoca zâde, "Kitâb al-Zuhr" yazarının yaptığı gibi bu söz konusu iki şıktan birini ele alıp, diğerini atarak cevabını ortaya koymak yerine, onu böylece bir "bölme" (tardid) yolu ile ileri sürmekte isabet göstermiştir. Alaattin Tûsî bu eserde şöyle demektedir: "...bu birliğe aykırı olan, izafî ve selbî olmayan itibârî sıfatların çokluğudur: Tanrı'nın birliğinin tefsirinde "menfî itibârî şeyler"den kasıt, işte bu izâfî ve selbî itibârî sıfatlardır. Çünkü aksi takdirde hakikî bir "Bir" asla mevcut olamaz. Çünkü Tanrı, filozoflara göre, âlemden özü itibârî ile "önce gelmek"le, zaman bakımından onun ile "birlikte" olmakla vasıflanmıştır: Bizce ise, O, mutlak olarak âlemden önce gelir. "Önce gelmek", "birlikte olmak" ise iki izâfî, itibârî vasıftır. Ayrıca Tanrı, cisim, cevher, araz (ve benzerleri) olmamakla vasıflanmıştır.." (buraya kadar sözü.)

Tûsî doğru yapmamıştır diyoruz; çünkü onun dediğine benzeri ile, yani "..bu birliğe aykırı olan, selbî ve izâfî sıfatları (da) içine alan itibârî sıfatların çokluğudur; Tanrı'nın birliğinin tefsirinde "menfî itibârî şeyler"den kasıt, bunlardır.." diyerek karşı çıkılabilir. Çünkü aksi takdirde filozofların söz konusu tarzdaki bu mesele ile ilgili delilleri geçerli olmaz. Çünkü o zaman Tanrı'da, bir izafet veya selb itibariyle muayyen bir eserine göre başka bir eserine göre olmayan bir hususiyetin, başka bir izafet veya selb itibariyle başka bir muayyen eserine göre bu ilk eserine göre olmayan başka bir hususiyetin olması ve O'ndan bu iki hususiyetten ötürü bu iki eserin her hangi bir mahzur lâzım gelmeksizin südûr etmesi caiz olur. Oysa Hoca zâde'nin ortaya koyduğu tarzda böyle bir karşı çıkma söz konusu olamaz. Sonra Tûsî'nin "..zaman bakımından onun ile "birlikte" olmakla vasıflanmıştır" sözü de reddedilme durumundadır: Çünkü filozoflara göre de Tanrı, zamansal değildir. Zamanda birlikte olmak ise, ancak iki zamansal şey arasında söz konusudur.

Bununla beraber Hoca zâde'nin de burada bir hatası vardır; o da burada "izafetler"i zikretmekle doğru yapmamıştır. Çünkü onları ileri sürmesine hacet yoktur. Nitekim kendisi de daha sonra, anlatımı-

nın devamında onları ele almayacaktır. Hatta bu "izafetler"i ele almaya mahal de yoktur: Çünkü iki şey arasında meydana gelen "izafet", ancak o iki şeyin gerçekleşmesi ile varlığa gelir. O halde Tanrı'da "izafetler" bakımdan çokluk olması ihtimali mevcut değildir. Ama "selb"te durum farklıdır: Çünkü kendisinin de birazdan zikredeceği üzere, bir şeyin bir şeyden selb edilmesi, o selb edilen şeyin olmasına bağlı değildir.

Dedi: ...birinci durumda...

Diyorum: O zaman bundan çıkacak şey, bu Tanrı'dan birden fazla şeyin çıkamıyacağı görüşünün bu kaideye dayandırılamıyacağıdır, yoksa bu görüşün doğru olmaması değildir. Çünkü bu dayandırmanın doğru olmaması, dayandırılan şeyin yanlış olmasını gerektirmez. Çünkü bundan çıkan şey, burada söz konusu ispatın mevcut olmadığıdır, yoksa o şeyin kendisinde sabit olmadığı değildir. Yazara gizli ise de bu fark aslında açıktır. Yazarın bu karıştırmalarının benzerleri daha önce geçmiştir. Bundan dolayı bu söz konusu ihtimali çürütmekte doğrusu şöyle demektir: "O zaman bu kaideyi ileri sürmekten istenen amaç ortadan kalkar. Çünkü Tanrı bu durumda, bu kaidenin kapsamı altına girmez. O halde filozoflar bu kaide ile Tanrı'dan birden fazla şeyin çıkamıyacağını ispat edemezler."

Dedi: ...çünkü Tanrı'dan bir çok şey selb edilmektedir...

Diyorum: (Görüldüğü gibi) yazar burada Tanrı'nın selbî sıfatlarını zikretmekle yetinmektedir; oysa daha önce gelen sözlerine uygun olanı burada, Tanrı'nın izafî sıfatlarını da birlikte zikretmesiydi. Buna benzer bir kusuru, bu bölmenin ikinci şıkkının anlatımında "...Basit Öz"ün bir selble, muayyen bir eserine göre..." sözünde de açık olarak ortaya çıkmaktadır.

Dedi: ...buna karşılık "nedenin, eserine göre..." denemez...

Diyorum: Bu itiraz, yazar, yukarıda Tanrı'nın sadece selbî sıfatlarını zikrettiği için ortaya çıkmıştır; çünkü Tanrı'nın "izafi" sıfatları nazar-ı itibare alındığında gizli olmadığı üzere bu itirazın ileri sürülmesi için mahal yoktur.

Dedi: Çünkü selb, selb edilenin olmasını gerektirir.

Diyorum: Bir önce gelen cevabın reddedilmesinde, orada söz konusu birinci şıkkın kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak mahzurun lüzûmunu kabul etmemenin yeterli olacağı gözünden kaçmıyor. Ama bu şıkkın benimsenerek, onun gerçeğe uygun olan olduğunu ispat etmeye kalkışmaya gelince, ona burada ihtiyaç yoktur. Bundan dolayı doğrusu, bu itirazı yapan kişinin "..ama bundan filozofların bu kaidelerine dayandırmış oldukları şeyin, yani Tanrı'dan birden fazla şey çıkamıyacağı görüşlerinin çürütüleceği sonucu çıkmaz.." sözü ile yetinmesiydi. Çünkü açıklamasına teşebbüs edilen bu öncül, kabul edilmeyebilir. Çünkü selbin, dış âlemde bir selb edilen gerektirdiği farzedildiğinde onu ancak mutlak olarak gerektirir. Bundan, onun "kendisinden selb edilen"e, bu ikincinin "kaynak" olmaklığında ilave edilmesi gerekmez. Bundan dolayı "şu halde selbin varlığı ancak, selb edilenin kendisi ile birlikte olmasından ötürüdür" sözünün "çünkü selb, selb edilenin olmasını gerektirir" sözüne dayandırılması doğru değildir.[16]

Dedi: ...O'ndan bu İlk Eser vasıtasıyla başka bir eserin çıkmasında bir çekişme yoktur..

Diyorum: Mesele onun zannettiği gibi değildir: Çünkü bu zikrettiği, âlemin Tanrı'dan -O'nun söz konusu kaidenin kapsamı altına girdiği kabul edildiğinde- südûr etmesi durumunda ortaya atılan bir

(16) Kemâl Paşa zâde'nin demek istediği şudur: Bu itirazı yapanın, bir evvelki bölmenin birinci şıkkının kabul edilmesinde ortaya çıkacak mahzurun zorunlu olduğunu reddetmesi yeterdi (Bu bölmenin birinci şıkkı, selblerin ve izafetlerin hakikî birliği bozacakları idi. Onun kabul edilmesinden çıkacak mahzura gelince o da, bu durumda filozofların bu kaideye dayanarak Tanrı'dan bir çok şeyin südûr edemiyeceğini ileri süremiyecekleri idi.) Oysa bu itirazı yapan bununla yetinmemekte, bu bölmenin birinci şıkkında iddia edilen şeyi benimseyerek onu açıklamaya, isbat etmeye çalışmaktadır; yani her selbin, dış âlemde bir selb edilenin varlığını gerektirdiğini ileri sürerek, Tanrı'da selblerin O'nun hakikî birliğini bozduğunu göstermeye çalışmaktadır. Oysa bu geçiş reddedilebilir, yani "selbin, dış âlemde bir selb edilen gerektirdiği farzedildiğinde onu ancak mutlak olarak gerektirir," ama bundan onun, yani selb edilenin, kendisinden selb edilene, bu ikincinin "kaynak" olmaklığında ilâve edilmesi gerekmez, dolayısı ile kendisinden selb edilende bir çokluk meydana getirmesi gerekmez." denebilir.

ihtimaldir; ama bu söz konusu kaideyi ileri süren (filozoflar), âlemin Tanrı'dan südûr etmesi durumunu açıkladıklarında, bu ihtimali kabul etmezler. Nasıl edebilirler ki? Çünkü o zaman Faal Akıl'ın varlığını ispat edemezler.(17) Alaattin Tûsî'nin bu ihtimali "...filozoflar, Tanrı'dan iki şeyin, biri Özü gereği, diğeri bu birincinin kendisinden çıkması bakımından südûr etmesinin caiz olduğunu kabul ederlerse, birden ancak tek bir şeyin çıkabileceği iddiaları, bu iddiaların ispat etmek için ileri sürdükleri şeyler, bunlara yapılan itirazlar, kısaca bütün bunlar boş, zayi şeyler olur. Çünkü filozoflar her "yer"-de, reddedilmesinden hakikî Bir'den iki şeyin çıkmasının lâzım geleceği bir iddiayı ispat etmek isterler. İmdi bunu yaptıkları durumda, bunu yaptıkları her seferinde, hasımlarının onda bir imkânsızlık olmadığını söyleyerek onları ilzam etmeleri mümkündür. Çünkü o ikisinden biri O'ndan özü gereği, diğeri bu birincinin südûr etmesi itibariyle südûr edeceklerdir..." diyerek reddetmesi tam değildir: Çünkü onun "...çünkü filozoflar her yerde..." sözü reddedilebilir. Çünkü filozoflar bu iddiayı, Tanrı'dan ilk südûr eden şeyin ne "araz" ne cisim olmasının caiz olmadığını ispat etmek için ileri sürmüşlerdir,filozoflar derler ki: Tanrıdan ilk südûr eden şeyin araz olması caiz değildir: Çünkü "araz"ın varlığı için, "cevher"in varlığı şarttır. Eğer Tanrı'dan südûr eden ilk eser "araz" olsaydı, o, "cevher"in varlığının nedeni veya şartı olurdu. Çünkü Tanrı her bakımdan birdir, her bakımdan bir olandan ise "başlangıç"ta iki şey çıkamaz. Eğer Tanrı'dan südûr eden ilk eser "araz" olsaydı, burada bir "devr" lâzım gelirdi. Tanrı'dan südûr eden ilk eserin "cisim" olması da caiz değildir; çünkü "cisim" mürekkeptir. Eğer Tanrı'dan südûr eden ilk eser, "cisim" olsaydı, hakikî Bir"den "başlangıç"ta çoğun çıkması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır.(18)

---

(17) Kemâl Paşa zâde'nin bu görüşünün açıklanması için (bkz: Cilt I, s.148-149)

(18) Kemâl Paşa zâde bu sözleri ile Alaattin Tûsî'nin daha önce gelen sözlerine bütün olarak karşı çıkmamaktadır. Onun burada üzerinde durmak istediği şey, Tûsî'nin bu iddiasının tam olarak doğru olmadığı ve filozofların bu "hakiki birden ancak tek bir şey çıkabilir" iddialarını ileri sürmelerinin Tûsî'nin iddia ettiği gibi tek bir nedeni olmadığıdır. Çünkü Tûsî'ye göre "filozoflar, ***her yerde,*** *reddedilmesinden, hakikî birden iki şeyin çıkmasının lâzım geleceği bir iddiayı ispat etmek isterler." Oysa Kemâl Paşa-zâde'ye göre hiç olmazsa bu "iki yer" durum böyle değildir (bu iki yer, filozofların Tanrı'dan ilk südûr edenin ne araz, ne cisim olmadığını ispat etmek için iddiayı ileri sürmüş olmalarıdır.)*

İmdi bu iki "yer"in hiç birinde hasmın zikrettiği şeyin kendisine bir faydası yoktur. Sonra Alaattin Tûsî, Nasrettin Tûsî'nin "Şarh al-İşârât"da söylemiş olduğu şu sözleri yanlış değirlendirmektedir: "...herkes, her şeyin Tanrı'dan südûr ettiğinde ve "varlık"ın mutlak olarak O'nun eseri olduğunda müttefiktir: Eğer filozoflar öğretilerinde müsamahalı davranıp, bir eseri hemen yanıbaşında olana isnad ediyorlarsa (nasıl ki onu "ittifakî", "arızî" nedenlere ve şartlara ve başkalarına da isnat ederler), bu, tesis etmiş oldukları ve meselelerini üzerine dayandırdıkları bu ana görüşe aykırı değildir..": Çünkü ona göre Nasrettin Tûsî, bu sözleri sadece, filozofların bu söz konusu kaideyi âlemin Tanrı'dan südûr etmesi durumunu açıklarlarken Akılları ispat etmek için ileri sürmüş oldukları görüşüne itirazının delillerinden biri olarak zikretmiştir, çünkü (Nasrettin Tûsî'nin bu sözlerine dayanarak) "Tanrı'dan bütün cisimlerin ve nefslerin, Akılların tavassutuna ihtiyaç olunmaksızın -ister kaynak olmaklıkları, ister başka bir cihetten başlangıçta çıkmış olmaları caizdir" denebilir.

Dedi: ...ama selbin kendisi, yani...

Diyorum: Bu cevabın özeti, selbin, mutlak olarak selb edilenin varlığını gerektirdiği görüşünün kabul edilmemesidir. Ve yazar bununla yetinmesinde doğru yapmıştır. Alaattin Tûsî ise bundan ileri gitmiş ve selbin, akılda (da) selb edilenin varlığını gerektirmediğini ispat etmeye çalışmıştır. O, "Kitab al-Zuhr"da şöyle demiştir: "...izafetler ve selbler de ister akıl sahibi bir varlık onları düşünsün, ister düşünmesin, Tanrı'da mevcutturlar. Çünkü aksi takdirde Tanrı hakkında izafet ve selblerin tasdik edilmeleri yanlış olur; bu durumda ise iki çelişiğin O"ndan nefy edilmesi gerekir. Bunun yanlış olduğu ise açıktır..."(19). (Alaattin Tûsî'nin doğru yapmadığını söylüyoruz,) çünkü olumsuz (selbî) bir hükmün doğru olması, ilgili yerinde karara bağlanmış olduğu üzere, bu hükmün konusunda varlıksal veya

---

(19) Alaattin Tûsî'nin demek istediği şudur: Bu durumda Tanrı hakkında bir şeyin ne tasdik edilmesinin, ne nefy edilmesinin (meselâ Tanrı hakkında "cansız olma" sıfatının ne tasdik edilmesinin, ne nefy edilmesinin) mümkün olmaması gerekir. bu ise iki çelişiğin aynı zamanda O'ndan nefy edilmesi demektir ki bu imkânsızdır.

yokluksal bir şeyin olmasını (subût) gerektirmez. Onun "...eğer Tanrı'da selbler olmasaydı, iki çelişiğin O'ndan nefy edilmesi gerekirdi.." sözüne gelince, bu bir vehmden ibarettir; kaynağı da bir selbin doğru olması için, kendisinden bu selb edilen şeyin selb edildiği şeyde, özüne zait olan bir hâletin meydana gelmesi gerektiği hakkındaki yanlış fikirdir.

Alaattin Tûsî daha sonra şöyle demektedir: "...bu kabul edilse dahi, izafet ve selblerden kastın da O'nun "kaynak" olmaklığında sizin (filozoflar) zikrettiğiniz gibi, yani bu izafet ve selblerin üzerine gelmesi mümkün olacak tarzda olması olsun. Eğer "bu, izafet ve selbler O'nun hakkında mümkün olamaz, çünkü bundan O'nun hakikî sıfatlarla vasıflanacağı sonucu çıkar, "bu ise yanlıştır" denirse, biz deriz ki: "O'nun, bizzat kendisinde, her hangi akıl sahibi bir varlığın düşünmesinden bağımsız olarak, hakkında bu izafet ve selblerin tasdik edilmesinin mümkün olduğu bir tarzda olduğunda hiç bir akıllı kişinin şüphesi yoktur. Eğer bundan, O'nun hakikî sıfatlarla vasıflanması gerekeceği sonucu çıkıyorsa, bu, sizin iddianızın yanlış olduğuna bir delildir..." Bu söz de daha önce söylediğimiz gibi, olumsuz bir hükmün, konusunun varlığını gerektirdiği hakkındaki yanlış görüşünden ileri geliyor. Bunun üzerinde düşün.

Filozofların bu görüşlerini ispat için bazan şu delil ileri sürülür: "Eğer Hakikî Bir'den A ve B südûr etseydi, "O'ndan, bir tek bakımdan A hem südûr etti, hem etmedi" sözümüzün doğru olması gerekirdi: Bu ise imkânsızdır. Önce bu sözümüzün birinci kısmının doğruluğunu ele alalım: Bunun doğru olduğu açıktır: İkinci kısmının doğru olmasına gelince, bunun da gösterilmesi şudur: A olmayan B kendisinden südûr ettiği için, O'ndan **A'nın çıkmadığını söylememiz doğrudur.** Bunların bir tek bakımdan olduklarına gelince; çünkü, biz burada kendisinde asla bir cihetler çokluğu olmayan Hakikî Bir üzerinde konuşuyoruz."

Bu delil, İbni Sina'nın talebesi Behmenyar'a, bu mesele hakkında kendisinden bir burhan istendiğinde yazmış olduğu cevabın kendisidir. Bu delilin cevabı şudur: "Biz, "A olmayan B, O'ndan südûr ederse, O'ndan A'nın südûr etmediği önermesi doğru olur" sözünü kabul etmiyoruz; tersine bu durumda lâzım gelen, O'ndan A-olmayanın südûrudur. Bu ise O'ndan A'nın südûr etmesi ile çelişik değildir." Fahrettin Râzî demiştir ki: "Ömrünü yanlışlıklardan kurtaracak aracı (mantığı) öğretmek ve öğrenmekle geçiren (filozoflar) hakkında acaib olan, bu yüksek mesele ile karşılaştıklarında, onu kullanmaktan vaz geçip çocukların bile güleceği böyle bir hataya düşmeleridir."

Filozofların bu delili bazan şöyle de anlatılır: "Eğer Hakikî Bir'den A ve B gibi iki şey südûr ederse, O'ndan, A'nın çıktığı bakımdan B çıkmaz. Çünkü nedenin muayyen bir eserine göre bir hususiyete sahip olduğu, bu hususiyete diğer bir eserine göre sahip olmadığı, bu hususiyetten ötürü kendisinden bu eserin südûr ettiği daha önce geçti. Bu durumda eğer B de kendisinden südûr ederse bu B'nin kendisinden çıkması, A'nın kendisinden çıkması bakımından olacaktır. Çünkü O'nda "bakımlar" bakımından bir çokluk yoktur. Çünkü hakikî Bir üzerinde konuşuyoruz. Bundan ötürü burada bir çelişki ortaya çıkar. Çünkü O'ndan, bu, A'nın çıkmış olduğu bakımdan, B çıkmış olur. Oysa A'nın çıktığı bakımdan kendisinden B'nin çıkamıyacağı daha önce sabit olmuştu. O halde bu bir çelişkidir."

Daha önce bununla, yani nedenin, muayyen bir eserine göre, başka bir eserine göre sahip olmadığı bir hususiyete sahip olmasının lâzım geldiğini söyleyen öncülle ilgili şeyler geçti. Onları hatırla.

Bu delil bazan da şöyle anlatılır: "A ve B gibi iki şeyin Hakikî Bir'den çıkması söz konusu olsaydı, iki çelişiğin birleşmesi lâzım gelirdi. Çünkü A'nın südûr etmemesi, A olmayan B'nin südûr etmesi üzere tasdik edilir, yani bu şartla doğru olur. Çünkü A'nın südûrunun tasdik edilmemesi, B'nın südûru yüzündendir. O halde eğer burada bu durumda A'nın südûr etmemesi tasdik edilmezse, iki çelişiğin ortadan kalkması gerekir.[20] Şu halde bu durumda Hakikî Bir'den

---

(20) Yani "B'nin de bu hakiki birden çıktığı kabul edildiği takdirde, ondan A'nın çıkmadığını kabul etmek gerekir; çünkü aksi takdirde burada B'nin çıktığı durumda ne A'nın çıktığını, ne A'nın çıkmadığını söyleyememiz söz konusu olur. Bu ise iki çelişiğin bir şey hakkında nefy edilmesi demek olduğu için imkânsızdır, o halde B'nin çıktığı durumda A'nın çıkmadığını söylememiz zorunludur."

A'nın südûru ve A'nın südûr etmemesinin birleşmesi gerekir. A'nın südûru ve A'nın südûr etmemesi ise iki çelişiktir. Eğer söz konusu Kaynak Hakikî Bir olmasaydı, O'ndan A bir cihetten çıkabilir, başka bir cihetten çıkmayabilirdi. Dolayısı ile bu çelişki meydana gelmezdi."

Bu delilin yanlışlığı açıktır: Çünkü imkânsız olan iki çelişiğin birbiriyle birleşmesi, bir tek şey hakkında iki çelişiğin tasdik edilmesi ve o şeye, meselâ bir şey hakkında ondan A'nın hem çıktığını, hem çıkmadığını söylediğimizde olduğu gibi bu iki çelişiğin eşit olarak yüklenmesidir (bi tarîk haml al-muvâtaa), yoksa bu iki (çelişiğin) onda mevcut olmaları ve ona bizim şimdi üzerinde durduğumuz A'da olduğu gibi "iştikakla" yüklenmesi değildir. Çünkü burada bir tek şeyde, A'nın südûru ve A olmayanın südûru demek olan A'nın südûr etmemesi mevcuttur. **Bundan, "O'ndan A hem südûr etti, hem etmedi" görüşü çıkmaz.**

"Eğer, bir şey hakkında A'nın südûr etmesi ve A'nın südûr etmemesi sabit olmuşsa, bizim "ondan A südûr etmiştir" ve "A'nın südûrunun doğru olması ortadan kalkmıştır" sözümüzün doğru olması lâzım gelir. Çünkü her şeyden iştikak etmenin kaynağı, kendisinden iştikak edilen şeyin varlığını gerektirir. Böylelikle Hakikî Bir'de iki çelişiğin "eşit olarak" bir arada bulunacakları ortaya çıkar" denemez, çünkü biz deriz ki: "A'nın südûr etmemesi"nden iki şey anlaşılır: Bazan ondan "A'nın südûru olmayan (her) şey" kastedilir. İşte A'nın, B südûr ettiğinde südûr edemiyeceğinde kastedilen bu anlamdır: Bazan ise ondan "A'nın südûrunun nefy"i kastedilir. Bu, birinci anlamdan daha hususîdir: Çünkü "A'nın südûru olmayan (her) şey" hem bunun hakkında, hem de bundan başkaları (insan, at ve diğerleri gibi) hakkında tasdik edilir. Hakikî Bir'den B südûr ettiğinde, doğru olan anlam bu birinci anlamdır, ikinci anlam değildir. Çünkü B'nin südûru, A'nın südûrunun nefy edilmesi değildir; sadece A'nın südûrundan başka bir şeydir. Bir şey hakkında A'nın birinci anlamda südûr etmemesinin sabit olması, "ondan A südûr etmedi" sözünün doğru olmasını gerektirmez. Çünkü bu anlamda südûr etmemenin iştikak kaynağı birinci anlam değil, ikinci anlamdır. Birinci anlamdaki südûr etmemenin, ikinci anlamdakinden daha umumî olduğunu ve

bir şey hakkında umumî olan bir şeyin, o şey hakkında hususî olan bir şeyin varlığını gerektirmediğini biliyorsun. Eğer bu mefhum, daha hususî olan ikinci anlamın zımnında ifade edilmiş olsaydı, o zaman "ondan, A südûr etmedi" sözü doğru olurdu. Şu halde bu delilde, "A'nın südûr etmemesi"nden, bu birinci anlam ve bu anlamın B'nin südûru hakkında tasdik edilmesi ve masdar için sabit olması kastediliyorsa, bunu kabul ederiz; ama bu "onda A südûr etmedi" sözünün doğru olmasını gerektirmez. Çünkü bu anlam, bu sözün iştikak kaynağı değildir. Dolayısı ile tek bir şeyde iki çelişiğin birleşmesi gerekmez. Eğer bu delilde, o ikinci anlam ve bu anlamın B'nin südûru hakkında tasdîk edilmesi ve masdar için sabit olması kastediliyorsa, bunu kabul etmeyiz.

Buna karşı "A'nın südûrunun nefy edilmesi, A'nın südûrunun çelişiğidir ve A'nın südûrunun, B'nin südûrunun, B'nin südûru üzere tasdik edilmediğinde şüphe yoktur. İmdi A'nın südûrunun nefy edilmesi de B'nin südûru üzere tasdik edilmezse, iki çelişiğin nefy edilmesi gerekir ki bu imkânsızdır" denemez, çünkü biz deriz ki: "A'nın südûrunun nefyinin, A'nın südûru mefhumunun çelişiği olduğunu kabul etmiyoruz; tersine onun çelişiği, A'nın südûru olmayanın mefhumundan daha hususîdir. Bir şey hakkında umumî bir şeyin doğru olması, o şey hakkında hususî olanın doğru olmasını gerektirmez."

Dedi: ...filozofların bu görüşünü ispat için bazan şu delil ileri sürülür: ...

Diyorum: Yazar, bu zikredilen delilin "Kitab al-Mavâkıf" ve diğerlerindeki meşhur anlatımından -ki bu meşhur anlatım şudur: "Eğer Hakikî Bir, meselâ A ve B gibi iki eserin kaynağı olsaydı, hem A'nın, hem A-olmayanın kaynağı olurdu. Çünkü B, A değildir. O halde bu bir çelişkidir"- bu anlatımın yanlışlığı apaçık olduğu için sapmıştır. Çünkü A'nın südûrunun çelişiği, A-olmayanın südûru değil, A'nın südûr etmemesidir.

Dedi: ...O'ndan A'nın çıkmadığını söylememiz doğrudur...

Diyorum: Yani "O'ndan B'nin çıktığı cihetten (A'nın çıkmadığını söylememiz doğrudur.)" Çünkü daha önce, O'nda, kendisi vasıtasıyla O'ndan hususî bir eserin çıkıp, ondan başkasının çıkmadığı bir hususiyetin mevcut olmasının zorunlu olduğunun açıklaması geçti. Bundan dolayı o zaman şüphesiz, O'ndan A'nın hem çıktığı, hem çıkmadığı iddiası doğru olur. Çünkü O'nda B'nin kendisi vasıtasıyla çıktığı cihetten başka bir cihet yoktur. Bundan ötürü A'nın, O'ndan bu cihetten südûr etmemiş olduğu doğru olursa, A'nın O'ndan asla südûr etmediği iddiası doğru olur. Çünkü burada ancak bir tek ciheti olan(bilen) Bir'den bahsedilmektedir. Eğer bu söylediklerimizin sırrına vakıf oldunsa, burada bu sözlerden ileri gitmenin hatalı bir davranış olduğunu ve bu meselenin doğru anlaşılmasına onun ne kadar zararlı olduğunu görmen lâzım.

Dedi: ...Bu delil, İbni Sina'nın, talebesi Behmenyar'a...

Diyorum: Bunu, Katibî "Şarh al-Mulahhas"ta zikretmiştir. Behmenyar, İbni Sina'nın talebelerinden tahsil sahibi bir mecusî idi.

Dedi: ...Bundan "O'ndan A hem südûr etti, hem etmedi" görüşü çıkmaz..

Diyorum: Bunun üzerinde durmamız lâzım, çünkü bir şeyden B, bir tek cihetten çıktığında, bu şey hakkında bu aynı cihetten A'nın südûrunun nefy edilmesi doğrudur, bu ise bu cihetten A'nın ondan südûr etmesi ile çelişiktir. Bundan dolayı eğer bu 'A'nın südûrunun nefy edildiği cihetten A'nın ondan südûr ettiği sabit olursa, iki çelişiğin birbiriyle birleşmesi gerekir.

Dedi: ...filozofların bu delili bazan şöyle de anlatılır...

Diyorum: İbni Sina'nın yukarıda özetleyerek ortaya koyduğu ve yazarın da üzerinde durduğu görüşün geniş anlatımıdır bu. Bundan dolayı yazar, bu iki anlatım arasında, birini reddetmek, diğerini kabul etmek sureti ile yaptığı ayrımda doğru yapmamıştır. Senin aslında bu anlatımda (da) bu delilin bu "yüz"ünün, yukarıdaki birinci "yüz"üne irca edilebilme durumunda olduğunu söylemen lâzım; çünkü bu yüzün özeti, o zaman Tanrı'da her bakımdan birliğin gerektirdiği şeyle, her bakımdan bir olandan iki şeyin çıktığı farzedildiği takdirde, Tanrı ile bir eseri arasında, O'nunla başka bir eseri arasında mevcut olmayan bir hususiyetin olması gerekir diyen kaidenin gerektirdiği şey arasında karşılıklı bir birini reddetmenin varlığını ortaya koymaktan ibarettir. İmdi bu durumda lâzım gelen şeyin, yani O'ndan, bir tek cihetten iki şeyin çıkmasının bu kaidenin ispat edilmesi ile çürütülmesi, yani anlatımda yapılan bu değişiklik, bakışlarını buradaki sözlerimizin özüne çevirecek bir kişiye gizli olmayacağı üzere, bu "yüz"ün bağımsız olmasını sağlamaz.

(FİLOZOFLARIN, ÂLEMİN TANRI'DAN SÜDÛR ETMESİ DURUMU İLE İLGİLİ OLARAK SÖYLEDİKLERİ ŞEYLERİN ÇÜRÜTÜLMESİ HAKKINDA)

Filozoflar derler ki: "Mümkün" olan, ya "araz"dır, ya "cevher"; **"Cevher", eğer başka bir cevherde hulûl etmişse, "sûret"tir, mahalse "heyûlâ"dır,** eğer bu ikisinden mürekkepse, "cisim"dir; yoksa, eğer cisme, onda tasarrufta bulunmak, onu idare etmek bağlantısı ile bağlanmışsa "nefs"tir, nihayet **bunlardan hiçbiri değilse "akıl"dır.**

Tanrı'dan ilk südûr eden şeyin "araz" olması caiz değildir; **çünkü arazın varlığı için, cevherin varlığı şarttır.** Bundan ötürü eğer "araz" ilk eser olsaydı, cevherin varlığının nedeni veya şartı olması gerekirdi. Bu ise "devr" gerektirir.

Tanrı'dan ilk südûr eden şeyin "cisim" olması caiz değildir: Çünkü cisim, madde ve sûretten mürekkeptir; eğer o ilk eser olsaydı, "Hakikî Bir"den "çok"un südûr etmesi gerekirdi. Bu ise imkânsızdır.

Tanrı'dan ilk südûr eden şeyin, "madde" olması caiz değildir: Çünkü bu ilk eserin, "neden" olması ve kendisinden sonrakiler üzerinde müessir olması gerekir. Maddede ise, "tesir" salahiyeti yoktur; tersine, onun tabiatında sadece "kabul" etmek vardır. Ayrıca eğer madde ilk eser olmuş olsaydı, varlık bakımından "sûret"ten önce gelmesi gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Çünkü filozoflara göre sûret,

maddenin nedeninin ortağıdır.(1)

Tanrı'dan ilk südûr eden şeyin "sûret" olması caiz değildir: Çünkü sûretin fail olması, "taşahhus" etmesine bağlıdır: Çünkü onun dış âlemde her hangi bir şeyin varlığının faili olması, ancak dış âlemde mevcut olmasından sonradır. Dış âlemde ise ancak "muşahhas"ların varlığı vardır. Bu varlıkların varlığı ise, maddeye bağlıdır. Çünkü filozoflara göre madde, sûretin taşahhusunda, onu "kabul eden"dir. Bu daha önce geçti. Eğer ilk eser "sûret" olsaydı, onun "şahs"en, maddeden -dolaylı olarak veya doğrudan doğruya onun faili olacağı için- önce gelmesi gerekirdi.

Tanrı'dan ilk südûr eden şeyin "nefs" olması caiz değildir: Çünkü nefsin fiili, maddeye muhtaç olan "âlet"e bağlıdır. Eğer ilk eser nefs olsaydı onun, tesirinde maddeden önce gelmesi gerekirdi. Çünkü o zaman dolaylı olarak veya doğrudan doğruya madde onun eseri olurdu. Bu ise "devr" gerektirir.

Şu halde bütün bunlardan, bu ilk eserin "akıl" olacağı ortaya çıkmıştır. Bu akıl, özü itibariyle basit bir şeyse de, bir "varlık", bir "mahiyet"i, varlığı bakımından özüne nazaran bir "imkân"ı, kaynağına nazaran bir "zorunluluk"u vardır ve özünü ve kaynağını düşünür. İşte bu itibarla, bu akıldan en dış feleğin "Cirm"i, "Nefs"i ve ikinci bir "Akıl" südûr eder. Bu ikinci Akıl'dan da böylece bir "Akıl", bir "Nefs" ve bir "Cirm" südûr eder. Bu süreç, feleklerin varlığı hakkında burhanla ispat edilmiş olan sayıya varıncaya kadar devam eder. En son Akıl'dan -ki bu Faal Akıl'dır- unsurî âlemin heyûlâsı çıkar. Bu heyûlâ üzerine gök cirmlerinden, onu muhtelif unsurların sûretlerini almaya hazırlıklı kılan bir şey gelir. Bu şey merkez tarafından olanları, çevreye yakın olanlardan ayırır. Öyle ki en son feleğin içinde, sûretleri birbirlerinden farklı olan dört küre meyda-

---

(1) Hoca-zâde'nin burada söylemek istediği herhalde şudur: Maddenin nedeni, madde ve sûretten mürekkep olan bütündür. Çünkü madde asla yalnız başına bulunamaz. İmdi o halde maddenin mevcut olması için sûretin de olması gerekir. Bu durumda sûret, bir anlamda maddenin nedeninin ortağıdır. Bundan ötürü maddenin, sûretten önce gelmesi mümkün değildir.

na gelir. Bunlar, gök cirmleri yardımıyla Faal Akıl'dan -ki o, sûretler bahşedicidir- sûretler alırlar. Bunlar gök cirmlerinden farklı olarak bütün değişme nevilerini kabul eden unsurî cisimler olduklarından, onların varlıklarının sebebi, salt Akıl olamaz. Tam nedenden geri kalma imkânsız olduğundan sabit olan, değişken olanın tam nedeni olamaz. Bundan ötürü, bunların yakın nedenlerinin bir nevi değişme içiren bir şey olması gerekir. İmdi burada (gökte), değişme ve hareketi kabul eden ancak göksel cirmlerdir. Şu halde bunları varlığa getirmede, bu göksel cisimlerin bir rolü olması gerekir. Sonra unsurlara nisbetlerinin farklılıkları sebebi ile göksek cirmlerden çıkan sıcaklık ve soğukluğu meydana getiren hareketlerden ötürü unsurlarda çeşitli tarzlarda birbirleriyle birleşme (imtizâç), karışma (ihtilât) meydana gelir. Çünkü güneş dünyanın bir yerine yöneldiğinde, bu yeri aydınlatır. Bu aydınlatma vasıtasıyla sıcaklık, sıcaklık vasıtasıyla da bu ısınmış cismin genleşmesi (tahalhul) ve yükselmesini meydana getirir. Bu genleşme ve yükselmesinden ötürü bu cisim, tabiî yerinden uzaklaşır. Onun tabiî yerinden çıkması ile başkası ile birleşmesi meydana gelir. Bu birleşiklerin (imtizaç) meydana gelmesinden sonra muhtelif mizaçlar meydana gelir. Ve bunlar Ekvator'dan uzaklaşmaları ve yakınlaşmalarına göre madenî sûretleri, nebatî, hayvanî ve insanî nefsleri kabule hazır olurlar. Bu sûretler ve nefsler onlara Faal Akıl tarafından verilir.

Dedi: ...filozofların, âlemin Tanrı'dan südûr etmesi durumu ile ilgili olarak söyledikleri şeylerin çürütülmesi hakkında...

Diyorum: İşte bu, filozofların yüksek meselelerinden birisidir; dördüncü fasılda zikredilmiş olan meseleye gelince; o, daha önce işaret ettiğimiz üzere, gerçekte bu meselenin temellerinden (mabda) biridir. Bundan ötürü doğrusu, onun bu fasılda zikredilmesi, yani ona müstakil bir fasıl açılmamasıydı. Yazar, fasılları çoğaltma sevgisi yüzünden onu yapmıştır.

Dedi: ...("cevher", eğer başka bir cevherde hulûl etmişse), "sûret"tir..

Diyorum: Bunun üzerinde biraz duralım: Çünkü mücerret bir cev-

herin yine böyle bir cevherde, bir cismin başka bir cisimde "civarî" bir hulûlle hulûl etmesinin caiz olmadığına dair bir delil mevcut değildir. İmdi bu iki takdirde, söz konusu kısmın "sûret"e inhisar ettirilmesi tam olmaz.

Dedi: ...(mahalse) "heyûlâ"dır...

Diyorum: Bu kısmın da "heyûlâ"ya inhisar ettirilmesi, yukarıda zikrettiğimiz iki ihtimalin yanlış olmasına dayanmaktadır.

Dedi: ...bunlardan hiçbirisi değilse, "Akıl"dır...

Diyorum: Bunun üzerinde de durmamız lâzım, çünkü bu kısmın "Akıl"a mühnasır olduğuna dair bir delil yoktur.

Dedi: ...çünkü arazın varlığı için, cevherin varlığı şarttır...

Diyorum: Biri şöyle diyebilir: "Bu konuda ispat edilmiş olan, "araz"ın, varlığı için değil, kıyamı için cevhere ihtiyacı olduğudur. Varlığı için cevhere ihtiyacı ancak varlığı, "konu"sunda (mavzu) meydana gelmekten ibaret olsaydı, lâzım gelirdi. Bu ise üzerinde bir delil olması şöyle dursun, bir "şüphe" dahi mevcut olmayan şeylerdendir. Tersine, "araz varlığa gelmiştir ve konusu ile kaim olmuştur" sözümüzün mümkün olmasından çıkan şey, arazın, konusunda meydana gelmesinden ayrı olan bir varlığı olduğudur. Her zamanda varlığa gelen şeyden önce maddenin geldiği kaidesine dayanarak arazdan önce bir "konu"nun gelmesi durumuna gelince, bunun, bu zikrettiğimiz şeyin reddedilmesinde hiçbir faydası yoktur. Çünkü her arazın zamanda varlığa gelmiş olduğu, henüz ispat edilmemiştir: Hatta bu filozofların görüşlerine aykırıdır.[2]

Dedi: ...eğer araz ilk eser olsaydı, cevherin varlığının nedeni ve-

---

(2) Çünkü filozoflara göre zaman, hareket de birer arazdır, ama ezelidirler. Şu halde her arazın zamanda varlığa geldiğini görüşü, filozofların görüşüne aykırıdır.

ya şartı olması gerekirdi...

Diyorum: Doğrusu "...cevherin varlığı kendişine bağlı olurdu..." demesiydi; çünkü söz konusu anlatım ve onun şart olmasını caiz görmek, daha sonra gelen "...çünkü bu ilk eserin neden olması ve kendisinden sonrakiler üzerinde müessir olması gerekir..." sözüne aykırıdır.

Filozofların bu görüşlerine şöyle itiraz edilmiştir: "Tanrı'dan ilk südûr eden şeyin "cisim" olması caiz değildir" sözünüzü kabul etmiyoruz: Çünkü "çünkü cisim, madde ve sûretten mürekkeptir" sözünüzü kabul etmiyoruz. "Cisim"in, Eflatun'un iddia ettiği gibi "kutr" larda uzanan (mumtad) basit bir şey olması niçin caiz olmasın? Cismin, madde ve sûretten terekküp ettiğine dair delilinizin yanlış olduğunu daha önce gösterdik. Cismin onlardan mürekkep olduğunu kabul etsek dahi, "çok"un, "Bir"den çıkmasının imkânsızlığını kabul etmiyoruz. Bu konuda ileri sürülen delilin de zayıflığı daha önce gösterilmiştir. Bunu kabul etsek dahi, O'ndan ilk südûr eden şeyin, "madde" olmasının caiz olmadığını kabul etmiyoruz: **Çünkü "çünkü bu ilk eserin, kendisinden sonrakiler üzerinde müessir olması gerekir" sözünüzü kabul etmiyoruz.** Çünkü "Bir"den, ancak bir tek şey çıkabileceğine delâlet eden delil, tam olduğu farzedildiğinde, ancak, bir şart veya bir vasıta olmadığı zaman Bir'den tek bir şey çıkabileceğine delâlet eder. O halde bu durumda, "sûret"in O'ndan südûr etmesi ve "heyûlâ"nın, onun varlığı için bir şart olması caizdir. **Eğer "sûret", heyûlânın nedeninin ortağıdır. Heyûlâ, şart veya vasıta olduğunda, burada bir "devr" lâzım gelir dersen.** derim ki: "Heyûlânın nedeninin ortağı, filozoflara göre "mutlak sûret"tir; "muayyen" bir sûret değildir. O halde heyûlânın, muayyen bir sûretin südûrunda vasıta olması, bununla beraber mutlak sûretin, heyûlânın nedeninin ortağı olması "bir devr" lâzım gelmeksizin caizdir" **(Bunun üzerinde durulması gerekir).** (3).

(3) Parantez içine koyduğumuz cümle, Hoca-zâde'nin bu verdiği görüş hakkındakini "remarque"ını ifade etmektedir. Daha önce Hoca-zâde'nin ileri sürdüğü görüşlerden hangilerini benimseyerek sunduğunu, hangilerini sadece ele aldığı konu ile ilgili olduğu için naklettiğini kesinlikle ayırmamızın güçlüğünden bahsetmemiştik. Bu ayırmanın nisbeten mümkün olduğu bu tip yerlerde, eğer daha açık bir ifade kullanması söz konusu değilse, bu tip römarklarını böyle parantez içinde vermeyi de denedik.

Sonra filozofların bu iddiaları kabul edilse dahi, O'ndan ilk südûr eden şeyin "sûret" olması ve "heyûlâ"nın varlığı üzerinde müessir olmaması, tersine onda vasıta olması niçin caiz olmasın? Çünkü yukarıda "ilk eser"in, başkasının faili olmasının lâzım gelmediğini gördün. Ayrıca "sûret"in, "heyûlâ"nın varlığı üzerinde müessir olduğu farzedilse dahi, onun "şahs"en heyûlâdan önce gelmesi gerekmez. Çünkü zikredilen şeylerden nihayet lâzım gelen, söz konusu "taşahhus"un, "varlık"ın bir zorunlu özelliği (lâzım) olduğudur, yoksa "varlık"ın bu "taşahhus"a bağlı olduğu değildir. Kendisinden ötürü bir şeyin lâzım geldiği şeyin (malzum) bir şeyden önce gelmesi, ondan lâzım gelen şeyin (lâzım) bu şeyden önce gelmesini gerektirmez.

Bunu kabul etsek dahi, Tanrı'dan ilk südûr eden şeyin "nefs" olması niçin caiz olmasın? **Çünkü "nefs"in fiili ve tesirinde maddenin şart olduğu kabul edilse dahi,** onun "vasıta" olmasında, maddeye bağlı olduğunu ve varlığının cismin varlığına bağlı olduğunu kabul etmiyoruz.

Ayrıca bütün bu zikrettiklerimizin imkânsız oldukları kabul edilse dahi, O'ndan ilk südûr eden şeyin, yukarıdaki dört ihtimal reddedildiği için "Akıl" olması lâzım gelmez. Bu ilk südûr eden şeyin, Tanrı'nın sıfatlarından bir sıfat olması, ikinci eserin bu sıfattan veya bu sıfat vasıtasıyla Tanrı'dan südûr etmesi niçin caiz olmasın? Eğer "bir şeyin bir başka şeyin hem faili, hem kabul edeni olması imkânsızdır" dersen, biz deriz ki: "Bu konuda açıklamalarımız ilerde gelecektir.[4]"

Sonra filozoflar İlk Akıl'ın varlığının "imkân"ı gibi "itibârî" şeyleri, bir tek şeyden çokluğun südûr etmesinin kaynağı kılmışlardır. Eğer bu caizse, Tanrı'da sayılamıyacak kadar çok selbler ve izafetler vardır: Neden Tanrı'nın onlardan ötürü çokluğun kaynağı olması caiz değildir?

(Ancak bu son söylenen şeye) Nasrettin Tûsî şöyle cevap vermiş-

*(4) Bkz: burada **8.** fasıl, s.417 ve sonrası.*

tir: Selb ve izafet, ancak bir "başkası"nın varlığından sonra olur. **Çünkü "selb", bir "selb" edilen",** "izafet" bir "izafe edilen" gerektirir. Eğer bu "başkası"nın varlığı, selb ve izafete bağlı kılınırsa, burada bir "devr" lâzım gelir. Eğer buna karşı "başkasına kıyasla olanın bu başkasının değil, diğer bir başkasının, bu "devr" lâzım gelmeyecek şekilde, kaynağı olması niçin caiz olmasın?" dersen, derim ki: "Buna göre, bu ikinci başkası, birinci başkası aracılığı ile südûr edecektir. Çünkü bir şeye bağlı olana bağlı olan, bu şeye bağlıdır. Dolayısı ile birinci başkası, başlangıçta, O'nun ilk eseri olacaktır. O zaman, onun O'ndan südûr etmesi başka bir cihet itibarı ile olmazsa, ispat edilmek istenen zaten budur; çünkü başlangıçta O'ndan südûr eden şey, bir izafet veya selb itibariyle südûr etmez. Eğer onun O'ndan südûr edişi, diğer başkasına kıyasla, başka bir cihet itibari ile olursa, sözü ona naklederiz ve nedenler ve eserlerde teselsül lâzım gelir."

Bu, yani Nasrettin Tûsî'nin zikrettiği şey ise şöyle reddedilmiştir: "Eğer Tûsî bu görüşü ile, selbî hüküm ve izafetin kavranmasının, ancak selb edilen ve izafe edilenin zihinde varlıklarından sonra mümkün olduğunu kastediyorsa, bunu kabul ederiz: Ancak söz konusu "başkası"nın varlığı bu selb ve izafete bağlı olursa, burada bir "devr" lâzım geleceği iddiasını kabul etmeyiz. Çünkü farzedilen, bu başkası"nın dış âlemdeki varlığının, selb ve izafetin kendilerine bağlı olduğudur, yoksa selb ve izafetin zihinde kavranılmalarının bu "başkası"na bağlı olmasından söz konusu "devr"in lâzım gelmediği açıktır. Eğer Tûsî bu görüşü ile, selbin ve izafetin kendilerinin, selb edilen ve izafe edilenin varlıklarına bağlı olmalarını kastediyorsa, bu, "izafet"de kabul edilse dahi "selb"te kabul edilmez. Çünkü bir şeyin bir şeyden nefy edilmesi, ne zihinde, ne dışarda, nefyedilen şeyin varlığına bağlı değildir. Nasıl bağlı olabilir? Çünkü mantıkta, olumsuz bir hükmün doğruluğunun, konusunun varlığına bağlı olmadığı karara bağlanmıştır."

Dedi: ...çünkü "çünkü bu ilk eserin kendisinden sonrakiler üzerinde müessir olması gerekir" sözünü kabul etmiyoruz...

Diyorum: Yazar, maddenin ilk eser olması ihtimalinin yanlış olduğunu açıklamak için zikredilmiş olan iki öncülden birini kabul etmemekle yetiniyor: Diğer öncül, yani "maddede ise tesir salahiyeti yoktur, tersine onun tabiatında sadece "kabul" etmek vardır" sözü ile zikredilen öncül de kabul edilmeyebilir. Çünkü bu öncül, filozofların, "bir şeyin faili, o şeyin kabul edeni olamaz" diyen kaidelerine dayanmaktadır. Bu ise sekizinci fasılda göreceğin üzere, tam değildir.

Dedi: ...eğer "sûret, heyûlânın nedeninin ortağıdır..." dersen...

Diyorum: Yukarıda bu itirazı yapanın (yazarın) amacı, bu söz konusu ihtimalin (yani maddenin Tanrı'dan ilk südûr eden olması ihtimalinin) çürütülmesinde ilk olarak zikredilen şeyi reddetmekti. Burada ise o, bu ihtimalin çürütülmesinde ikinci olarak zikredilen şeyi ele almaktadır ve onda, birinci olarak zikredilen şeyin düzeltilmesine teşebbüs etmemektedir. Bundan ötürü, bu, onun amacına zarar vermek durumundadır.

Dedi: ...(bunun üzerinde durmak gerekir)...

Diyorum: Bunu diyor; ama açık olduğu için onun üzerinde durmuyor: Çünkü "mutlak olan"ın, ancak "hususî olan"ın zımnında bir varlığı vardır. Hususî olanın bütün fertlerinin heyûlâdan geri kaldıkları farzedildiğinde, mutlak olanın onu varlığa getirilmesinde ortak olması ihtimali söz konusu olamaz.

Dedi: ...çünkü "nefs"in fiili ve tesirinde, maddenin şart olduğu kabul edilse dahi...

Diyorum: Burada bunun kabul edilmemesinin mümkün olduğuna bir işaret var: Yani şöyle demek istiyor: "Biz, nefsin ancak cismânî âletle müessir olabileceği görüşünüzü kabul etmiyoruz. Nefs, bazan onsuz da tesirde bulunabilir. Filozofların da açıkça söyledikleri üzere "mucize", "keramet" "sihir" gibi "harikulade" şeylerin bazısı bu cinstendir.

Dedi: ...çünkü "selb", bir "selb edilen"...

Diyorum: Yani "eğer söz konusu selbler, çokluğun Tanrı'dan südûr etmesi cihetleri kılınırsa, önce onların bizzat kendilerinde tahakkuk etmeleri gerekir. Bu ise "selb edilen"lerin varlıklarını gerektirir. Eğer bu başkalarının varlıkları, bu selblerin tahakkuk etmelerine bağlı kılınırlarsa, burada bir "devr" lâzım gelir. Olumsuz bir hükmün doğru olmasının, selb edileninin varlığını gerektirmemesi, ancak, bu selb edilenin bizzat kendisinde tahakkuk etmesine bağlı olmamasından ötürüdür." Bundan dolayı yazarın ona karşı ileri sürdüğü şeyler ileri sürülemez.

Dedi: ...bu, yani Nasrettin Tûsî'nin zikrettiği şey ise şöyle reddedilmiştir...

Diyorum: Yazarın ileri sürmüş olduğu tarzda bu görüşün Nasrettin Tûsî'nin şanına lâyık olmadığı gözünden kaçmıyor: Ona lâyık olan, bizim yukarıda zikrettiğimizdir ve bu, olumsuz bir hükmün doğru olması ile, selbin südûr hususiyeti olması arasındaki farka dayanır. Selbin südûr hususiyeti olması, selbin bizzat kendisinde gerçekleşmesine bağlıdır. Oysa birinci, yani olumsuz bir hükmün doğru olması, selb edilenin varlığına bağlı değildir. Böylece bu görüşün, nasıl ileri sürülmesi gerektiği ortaya çıkar. Ancak gene de bu konu üzerinde tartışılabilir.

Sonra filozoflara göre Tanrı'nın "özel" varlığı, mahiyetinin aynı ise de "mutlak" varlığı bu özel varlığının bir ârızıdır. O halde mahiyetinin aynı olan özel varlığının bir şeyin kaynağı olması, mutlak varlığının ise başka bir şeyin kaynağı olması caizdir. O zaman Tanrı'nın eseri olan şeyde birinci kademede, yani bir şeyin O'ndan südûr etmesi nazar-ı itibare alınmaksızın, çokluk hasıl olur. **Son İslâm filozoflarından biri** şu düşünceyi ileri sürmüştür: "İtibârî bakımlar, çokluğun südûrunun kaynağı olamazlar. Tanrı'dan "mevcut" çokluğun südûr etmesi için, "mevcut" şeylere ihtiyaç vardır. Bundan ötürü, O'nda nazar-ı itibare alınan "mutlak" varlık, "selb" ve "izafet"ler gibi şeyler, çokluğun O'ndan südûr etmesinin kaynağı olamazlar. Birinci Akıl'dan çokluğun südûr etmesinin cihetleri olarak alınan Birinci Akıl'ın "imkân"ı, "varlık"ı, "zorunluluk"una gelince,

bunlardan kasıt kendileri değil, düşünülmeleri, bilinmeleridir (ta'akkul). **Bu şeylerin düşünülmeleri mevcut şeylerdir.** Tanrı'dan südûr eden İlk Eser, Kaynağını, kendi varlığını, bu varlığının zorunluluğunu ve imkânını düşünür, bilir. Böylece bu Eser'den kendisi bakımından bir, **bu dört cihet bakımından dört tane başka eser** südûr eder ve böylece burada çokluk hasıl olur. Bu cihetlerin Tanrı'dan südûr etmeleri durumuna gelince, bunu şöyle izah edebiliriz: Tanrı'dan, önce Birinci Akıl südûr eder, sonra bu Birinci Akıl vasıtasıyla O'ndan, bu Akıl'ın Kaynağı (yani kendisi) hakkındaki bilgisi çıkar. Bu Akıl'ın Kaynağı,, bu Akıl'ın zorunlu olmasının nedenidir. Nedenin bilgisi, eserin bilgisini gerektirir. Dolayısı ile Tanrı'dan bu İlk Eser'in Kaynağını bilmesi vasıtasıyla, kendi kendisinin zorunlu olduğunu bilmesi **ve bu kendi kendisinin zorunlu olduğu hakkındaki bilgisinden de varlığı hakkındaki bilgisi südûr eder.** Bu İlk Eser, Kaynağını bildiği gibi kendi özünü de bilir: Hatta özü hakkındaki bilgisi, özünün aynıdır. Bu İlk Eser'in özü, mümkündür; şu halde bu özü hakkındaki bilgisi, özünün mümkün olduğu hakkındaki bilgisini meydana getirir. Böylece Tanrı'dan bu kendi özü ve varlığı hakkındaki bilgisi aracılığıyla mümkün olduğu hakkındaki bilgisi südûr eder. Böylece bu Birinci Akıl üzerine bir takım eserler terettüp ederler. Bunlar Birinci Feleğin cirmi, Nefsi ve İkinci Akıl'dır. Bu süreç, böylece, Akıllar zinciri sona erinceye kadar devam eder.[5]"

---

(5) Hoca-zâde'nin bu "son İslâm filozoflarından biri" ile kimi kastettiğini çıkaramıyoruz. Ancak bu görüş, Fârâbî'nin yaratım anlayışı çizgisindedir, çünkü Fârâbî için, gerçekten varlık düşünmenin, bilmenin ürünüdür ve gerek Tanrı'nın kendi kendisini düşünmesi, gerek İlk ve daha sonraki Akıllar'ın kendilerini ve kaynaklarını düşünmeleri, bilmeleri mevcut şeylerdir. Meselâ İlk Akıl'dan çokluğun çıkması onun kendisi bakımından mümkün, kaynağı bakımından zorunlu v.b. gibi olmasından ötürü değildir; onun bunları düşünmesinden, bilmesinden ötürüdür. Bu itibarların kendilerine gelince onlar sadece birer vesile durumundadırlar.

Yalnız burada bütün bu bilgilerin kaynağı olarak Tanrı gösterilmeye çalışılmaktadır, yani İlk Akıl'dan eserler çokluğunun çıkması imkânını sağlayan bu bilgilerin kaynağı olarak bizzat Tanrı öne sürülmektedir ve her şey yine Tanrı'ya bağlanmaya çalışılmakta, böylece İlk Akıl (ve dolayısı ile diğer Akıllar) hakiki birer kaynak olmaktan ziyade, asıl kaynak olan Tanrı'nın fiilini çoklaştırmakta birer âlet, vasıta durumuna geçirilmektedir. Bu ise Fârâbî'nin düşüncesine aykırıdır; çünkü Fârâbî Göksel Akıllar'ı hakiki birer kaynak olarak görmektedir.

Biz, bu filozofa karşı deriz ki: "İtibârî cihetlerin Tanrı'dan "çok'-'un südûr etmesi için kaynaklar ödevi görmeleri niçin caiz olmasın? "Eser"in çokluğunun kaynağının, ancak "mevcut" şeyler olabileceği nereden lâzım geliyor? Ancak "mevcut" bir şey üzerinde "fail" olanın "mevcut" olmasının zorunlu olduğu zorunludur, "tesir"de rolü olan şeylerin "mevcut" olması gerektiğine ise ne aklın zorunluluğu şahittir, ne de onunla ilgili bir delil mevcuttur. Şu halde yukarıda zikrettiğimiz "mutlak" varlık ve diğer "selbler"in, Tanrı'dan çokluğun südûr etmesinin kaynağı olmaları caizdir.

Dedi: ...son İslâm filozoflarından biri...

Diyorum: Yazar bu iddianın çürütülmesi ile ilgili şeyleri dördüncü fasılda zikretti. Dolayısı ile ona burada zikretmesine ve ona verdiği cevabı burada tekrar etmesine hacet yoktu.

Dedi: ...bu şeylerin düşünülmeleri mevcut şeylerdir..

Diyorum: Bunun üzerinde biraz durmamız lâzım: Çünkü eğer bu sözle, bu şeylerin düşünülmelerinin dış âlemde mevcut şeyler olduklarını kastediyorsa, bunu kabul etmeyiz. Eğer onunla, onların bizzat kendilerinde (fi naf al-amr) -isterse zihinde olsunlar- mevcut şeyler olduklarını kastediyorsa, bu durumda onlarla "mutlak varlık" ve diğer "itibarî bakımlar" arasında bir fark kalmaz.

Dedi: ...bu dört cihet bakımından dört tane başka eser...

Diyorum: Bu sözünden ortaya çıkan şey, İlk Akıl'da beş tane eserin olduğudur. Oysa daha önce gelen açıklamalardan bildiğin üzere filozoflar bunu iddia etmezler.

Dedi: ...ve kendi kendisinin zorunlu olduğu hakkındaki bilgisinden de varlığı hakkındaki bilgisi südûr eder..

Diyorum: Bu sözü göstermektedir ki bu bilgilerden bazısı, diğer bazısının südûrunun ciheti ödevini görmektedir. Şu halde bu bilgilerden her biri, daha önce geçen "...bu dört cihet bakımından dört tane başka eser südûr eder..." sözünden ortaya çıktığı üzere İlk Akıl'dan sadece bir eserin südûr etmesinin ciheti ödevini görmemektedirler. Bundan ötürü yazarın bu uzun açıklaması ile o, yukarıdaki kısa olarak söylediği sözler arasında açık birbirlerini reddetme durumu ortaya çıkmaktadır.

Gazali, filozofların Tanrı'dan çokluğun çıkması ile ilgili olarak ileri sürdükleri bu görüşlere çeşitli yollarla itiraz etmiştir. Bu itirazlardan birincisi şudur: "Eğer Tanrı'dan südûr eden İlk Eser'in imkânı onun aynı ise, bundan çokluk çıkmaz; başkası ise, aynı durum Tanrı için de söz konusudur. Çünkü Tanrı'nın varlığı zorunludur. Neden bu O'nda çokluğun kaynağı ödevi görememektedir? Eğer "Tanrı'nın varlığının zorunluluğu, mahiyetinin aynı olan varlığının aynıdır. Bundan dolayı O'nda bu "zorunluluk" çokluğun kaynağı olamaz. **Oysa Birinci Akıl'ın "imkân"ı böyle değildir.** Çünkü "imkân", "mahiyet" ve "varlık" arasındaki bir nisbettir. Bundan ötürü o, bu ikisinden hiç birinin kendisi olamaz. Çünkü "nisbet", iki "nisbet edilen"in her birinden başkadır. Tanrı'nın varlığının "zorunluluk"unun, mahiyetinin aynı olan varlığının aynı olmasının nedeni şudur: **Eğer bu Tanrı'nın "zorunluluk"u, O'nun varlığına zait olsaydı, onunla kaim olurdu,** yani fail bir nedene muhtaç olan mümkün bir şey olurdu. Bu neden ya O'nun özü olurdu, bu durumda bu özün "varlık" ve "zorunluluk" bakımından bu "zorunluluk"tan önce gelmesi gerekirdi: Çünkü neden "varlık" ve "zorunluluk" bakımından eserinden önce gelir, bu durumda bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesi gerekirdi: Veya bu neden O'nun özünden başka bir şey olurdu, **o zaman da Tanrı "özü gereği varlığı zorunlu olan" olmazdı, çünkü varlığını başka bir şeyden almış olurdu"** dersen, derim ki: "Varlığı zorunlu olmak deyimi, bu delilde zikredildiği gibi "varlıksal" bir anlamda kullanıldığı gibi, başka iki anlamda da kullanılır: Bunlardan birisi "varlıkta başkasından müstağni olmak"tır, diğeri "tam bir gerektirme ile mutlak varlığı gerektirmek"tir. Biz, birinci anlam üzerinde konuşmuyoruz. Diğer ikisi üzerinde konuşuyoruz. Bu iki anlamdaki "zorunluluk"un hiç birinin Tanrı'nın kendisi olması tasavvur edilemez: Çünkü "gerektirme" itibârî, "istiğna"

selbî bir şeydir. Bundan ötürü bunlardan hiç biri dış âlemde var değildir. **Dolayısı ile bir nedene ihtiyaç göstermezler.** Bundan ötürü de yukarıda zikredilen mahzur lâzım gelmez. Tanrı'nın, bu zorunluluğundan ötürü bir şeyin, varlığından ötürü de başka bir şeyin nedeni olması niçin caiz olmasın" (bununla ilgili şeyleri inşallah ileride göreceksin.)

Bununla ilgili olarak bazan şunlar denir: "Bu zikredilen iki anlamın çokluğun südûrunun kaynağı olması caiz değildir. Önce "varlıkta başkasından müstağni olma"yı ele alalım: Bunun, Tanrı'dan çokluğun südûr etmesinin kaynağı olamaması iki şeyden ötürüdür: 1) "Müstağni olma"nın anlamı, "başkasına muhtaç olmamak"tır. Bu, "başkası"nın varlığına bağlıdır. Bundan ötürü, bu "başkası"nın südûrunun kaynağı olamaz. Aksi takdirde burada bir "devr" lâzım gelir. **(Bu iddia üzerinde de durmak lâzımdır.)** 2) Tanrı'nın "varlığında başkasında müstağni olma"sı, O'nunla başkası arasında bir nisbettir. Bu nisbetin var olması, bu "başkası"nın var olmasına bağlıdır. Şu halde bu nisbet, O'ndan, başkasının südûr etmesinin kaynağı olamaz. **Eğer "o zaman, Tanrı'dan, özü itibariyle** Birinci Akıl'ın çıkması, sonra yine Tanrı'dan bu şeyden müstağni olması itibariyle başka bir şeyin çıkması caiz olur" dersen, derim ki: "Filozoflar, Tanrı'dan İlk Eser çıktıktan sonra söz konusu olacak "varlık çokluğu"ndan sonra, O'nda "itibarlar çokluğu"nu reddetmezler. Onların karşı çıktıkları şey, bu "varlık çokluğu"ndan önce, O'nda bir "itibarlar çokluğu" olması ve bu itibarlarla çokluğun O'ndan südûr etmesidir."

Tanrı'nın "zorunluluğu"nun diğer anlamı, yani "tam bir gerektirme ile mutlak varlığı gerektirmek" anlamı bakımından çokluğun südûrunun kaynağı olmamasına gelince, bunun da nedeni şudur: Bu "tam bir gerektirme ile mutlak varlığı gerektirme"nin anlamı, başkasına muhtaç olmanın selb edilmesidir. Bu ifadede selb formunun mevcut olmaması, önemli değildir. Çünkü önemli olan lafız değil, anlamdır **(Burada da üzerinde durulması gereken şeyler var.)**

Gazali'nin "Tanrı'nın varlığının zorunluluğu, varlığının aynı değildir: Çünkü bu "varlığın zorunluluğu"nun nefy edilmesi, bununla

beraber "varlığın kendisi"nin ortadan kalkmaması mümkündür" sözleri ise burada ileri sürülemez. Çünkü burada bu "zorunluluk"un kendisi olduğu iddia edilen "varlık", O'nun mahiyeti itibariyle diğer varlıklardan farklı olan "özel varlık"ıdır. Bu varlığın, zorunluluğu nefy edildiğinde ortadan kalkmamasının mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Zorunluluğu nefy edildiğinde ortadan kalkmaması mümkün olan varlık, O'nun "mutlak varlık"ıdır.

Dedi: ...Oysa Birinci Akıl'ın "imkân"ı böyle değildir...

Diyorum: Buna karşı biri şöyle diyebilir: "nasıl ki "imkân", mümkün olanın mahiyeti ile varlığı arasında bir nisbet, daha doğrusu bu nisbetin durumu ise, aynı şekilde "zorunluluk", zorunlu olanın mahiyeti ile varlığı arasındaki nisbetin durumudur. Bundan ötürü nasıl ki "imkân"ın, mümkün olanın mahiyetinin veya varlığının aynı olması ihtimali mevcut değilse, aynı şekilde "zorunluluk"un, zorunlu olanın mahiyetinin veya varlığının aynı olması ihtimali mevcut değildir. Özü gereği zorunluluğun, zorunlu olanda, O'nun varlığının aynı olduğu iddiası, ancak bu "zorunluluk"un dış âlemde mevcut olduğu kabul edildiğinde doğrudur. Bundan dolayı onun varlığını göstermek için zikredilen şeyler, gerçekte, onun dış âlemde mevcut olmadığına delâlet ederler.[6]

Eğer "özü gereği zorunlu olanın varlığı, mahiyetinin aynıdır. Nasıl olur da aralarında bir nisbet mevcut olabilir?" dersen, derim ki: "O'nun mahiyetinin aynı olan, "özel varlık"ıdır. Söz konusu nisbet, "Şarh al-Tacrid"de[7] ve bu eser hakkında Curcani'nin yazdığı "haşiyeler"de açıklandığı üzere, "ancak O'nun mahiyeti ile "mutlak varlık"ı arasında meydana gelir. Özü gereği zorunlu olanda, O'nun "özel varlık"ının mahiyetinin aynı olduğu kabul edilse dahi, "mutlak varlık"ının, mahiyetine zait olduğuna dair filozoflarla, kelâmcılar arasında bir tartışma mevcut değildir." Şu halde biz diyoruz ki: "Özü

(6) Özü gereği zorunluluğun, zorunlu olanda, onun dış âlemde var olduğu kabul edildiği takdirde varlığının aynı olacağı görüşü ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s.158.

(7) Bkz: burada s. 145, 55 numaralı not.

gereği zorunlu olanda, O'nun "mutlak varlık"ının mahiyetine zait olduğu üzerinde bir tartışma yoktur. Bu da yukarıda verdiğimiz itirazı ileri süren kişinin, bu itirazının geçerli olması için yeterlidir."

Dedi: ...eğer bu, Tanrı'nın "zorunluluk"u, O'nun varlığına zait olsaydı, onunla kaim olurdu...

Diyorum: Bu, yukarıda belirttiğimiz üzere, özü gereği zorunluluğun dış âlemde mevcut olması faraziyesine dayanmaktadır. Bu ise ispat edilmiş değildir. Çünkü bunu ispat etmek üzere onların ileri sürdükleri şeyler boş "şüphe"lerden ibarettir.

Dedi: ...o zaman da Tanrı "özü gereği varlığı zorunlu olan" olmazdı, çünkü varlığını başka bir şeyden almış olurdu...

Diyorum: Biri bu geçişi (mülazemet) kabul etmeyip, "bu durumda lâzım gelen şey, özü gereği zorunlu olanın "zorunluluk"unu başkasından almasıdır, "varlık"ını başkasından alması değildir. O'nun özü gereği zorunlu olmasına aykırı olan, ancak ikinci şıktır, birinci şık değildir" diyemez: Ancak bunu diyememesi şundan ötürü değildir: "Bu "zorunluluk", başkasından alındığında, bu başkasının ortadan kalkması ile ortadan kalkar: Bu durumda "zorunlu olan", "zorunlu olan" olarak kalamaz." Çünkü bu başkasının ortadan kalkmasının özü gereği imkânsız bir şey olması caizdir, meselâ filozoflara göre nefsin ve zamanın "seyyal an"ının ortadan kalkması gibi.[8] Bu durumda bu şeyin ortadan kalktığı farzedildiğinde, söz konusu zorunlu olanın, zorunlu olan olarak kalmamasını gerektirmesi, imkânsız bir şeyin, başka bir imkânsız şeyi gerektirmesi cinsinden bir şeydir. Tersine onu söyleyememesi şundan ötürüdür: "Eğer bu, "zorunluluk", başkasından alınmış bir şey olursa, bir "özü gereği zorunluluk" olmaz, "başkası ile zorunluluk" olur. Bu durumda "özü gereği zorunlu olan" Tanrı'da "özü gereği zorunlu olan" olmaz, "başkası ile zorunlu olan" olur. Bunun yanlışlığı ise açıktır.

(8) Çünkü filozoflara göre nefs ölümsüzdür ve hiç olmazsa bir "seyyal an" olarak kabul edilen zaman, ezelî-ebedî, ortadan kalkması imkânsız olan bir şeydir.

Dedi: ...dolayısı ile bir nedene ihtiyaç göstermezler..

Diyorum: Tersine, bir nedene ihtiyaç gösterirler; çünkü bu "gerektirme" salt itibârî bir şey değildir, bizzat kendisinde gerçekleşen bir şeydir. Bundan dolayı bir nedeni olması gerekir. Ancak bu nedeninin dış âlemde mevcut olması gerekmez. Bundan ötürü burada, yukarıda birinci anlamdaki "zorunluluk"ta ortaya çıkan mahzur lâzım gelmez.

Dedi: ...(bu iddia üzerinde de durmak lâzımdır)...

Diyorum: Bununla, daha önce Nasrettin Tûsî'nin bu konuda söylediği sözlerin reddedilmesi ile ilgili şeyleri kastediyor. Bununla ilgili bizim görüşümüz de daha önce geçti. Onu hatırla.

Dedi: ...eğer "o zaman Tanrı'dan özü itibariyle..."

Diyorum: Burada bu dayandırma (tafri), "fâ"sının yeri yoktur. Çünkü bu itirazı onunla başlatması daha önce gelen bir şeye dayanmakta değildir.

Dedi: ...(burada da üzerinde durulması gereken şeyler var)...

Diyorum: Bununla da şunu kastediyor: "Özün, varlığını tam bir gerektirme ile gerektirmesi, varlıksal bir mefhumdur. Olsa olsa bundan, "başkasına muhtaç olmama" demek olan "selbî" bir şey lâzım gelir. Bundan ötürü onun "(onun) anlamı, başkasına muhtaç olmanın selb edilmesidir." sözü kabul edilemez.[9]

Gazali'nin bu meselede filozoflara yönelttiği ikinci itiraz şudur: **"Kaynağını düşünmesi, ya İlk Eser'in aynıdır,** ya başkasıdır: Eğer aynı ise bu itibarla İlk Eser'de sadece lafzî olarak bir çokluk vardır. Eğer başkası ise, aynı çokluk Tanrı'da da mevcuttur. Çünkü Tanrı hem kendi özünü, hem başkalarını bilir. **Bundan ötürü O "her**

(9) Bu kavram belirlemelerinin değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s.158 - 159.

bakımdan bir' olmaz. Dolayısı ile bu çokluk itibarı ile, kendisinden çokluğun südûr etmesi caiz olur."

Bazı filozoflar buna karşı şunları söylemiştir: "Tanrı'nın kendi özü hakkındaki bilgisi, özünün aynıdır; lâzımları hakkındaki bilgisi ise, bu, özü hakkındaki bilgisi altında içerilmiş olarak (mantu) bulunur. Bundan ötürü onlar hakkındaki bilgisi, aslında özü hakkındaki bilgisine indirgenir. O halde Tanrı'da kendi özü ve başkaları hakkındaki bilgilerinden ötürü bir çokluk mevcut değildir." Ve onlar bu içerilme ile ilgili görüşlerini şöyle açıklarlar: "Tanrı, özünü olduğu gibi bilir: Özü, varlıkların mahiyetlerinin bütününün bir tertip üzere kendisinden çıkmış olduğu salt bir varlıktır. Bundan ötürü Tanrı, kendisini bu mahiyetlerin kaynağı olarak bildiğinde, bu kendisi hakkındaki bilgisi altında onların da bilgileri içerilmiş olur. Tanrı eğer kendisini onların kaynağı olarak bilmezse, kendisini olduğu gibi bilmemiş olur. Bu ise imkânsızdır. Çünkü O, özü kendisine gizli olmadığı için, onu bilmektedir. Şu halde O, özünü olduğu gibi bilmek durumundadır. Demek ki âlemin bütününün bilgisi, O'nun kendi özü hakkındaki bilgisi altında içerilmiş olarak mevcuttur. Bu, O'nun ne özünde, ne bilgisinde bir çokluk meydana getirmez" ve onlar devam ederler: "Bu konuda daha fazla bilgi isteyen, insanın durumuna baksın; insanda bilgi bakımından üç hal vardır: Bunların birincisinde, insanın bildikleri şeylerin sûretleri ruhunda ayrı ayrı olarak bulunur. İkincisinde, kendisinde hazır bir bilgi yoktur, ama bildikleri şeyleri ayrı ayrı olarak bilecek bir kuvvete sahiptir. Üçüncüsünde bu ayrı ayrı olarak bilmelerinin kaynağı olan basit, özetsel (icmâlî) bir hâlet kendisinde mevcuttur. Meselâ insan bir meseleyi bilir, sonra onu bir yana bırakır; daha sonra kendisine sorulduğunda, bu meselenin cevabı zihninde, bir defada, yani bütün olarak ortaya çıkar. Eğer bu mesele üzerine daha fazla eğilirse, onu ayrı ayrı olarak, yani parçalarında da bilecektir. Şu halde kendisine sorulduğunda, zihninde meydana gelen bu "hâlet"te, bir tek basit cevap mevcuttur. Bu cevabın altında ise, onun parçalarının bilgileri vardır. İşte Tanrı'nın âlem hakkındaki bilgisi, bu üçüncü hâlet kabilindendir."

Onların bu iddiaları yanlıştır: Çünkü Tanrı'nın eserleri olan

şeyler, O'nun özünün "kurucu unsurlar"ı (mukavvim) değil, "zorunlu nitelikler"idir (lâzım). Şu halde onlar hakkındaki bilgisi, nasıl olur özü hakkındaki bilgisi altında içerilmiş olarak bulunabilir? Biz kesin olarak biliyoruz ki meselâ "insan olmaklık" ve "gülen olmaklık" birbirinden farklı şeyler oldukları için, onlardan biri hakkındaki bilgimizin, diğeri hakkındaki bilgimizden farklı olması gerekir, yani biri diğeri altında içerilmiş değildir. "İnsan olmaklık" ve "konuşan olmaklık"ta ise durum böyle değildir.

Söz konusu üçüncü hâlet hakkında söylediklerine gelince, onda o basit cevap altında içerilmiş olarak bulunan, bu cevabın "lâzım"'ları değil, parçalarıdır. Çünkü mürekkep bir şey bütün hakikati ile bilindiğinde zihinde, onun parçalarından ötürü müteaddit suretlerden terekküp eden bir tek sûret hasıl olur. Zihin o zaman bu mürekkep şeye yönelir, onun parçalarına yönelmez. Çünkü bu parçaların da sûretleri zihinde hasıl olurlar, ama onlara iltifat edilmez. Bundan ötürü eğer zihin onlara yönelip, onları ayrı ayrı olarak ele alırsa, onlar da hatırlanırlar ve bu sefer onların bizzat kendileri nazarı itibare alınırlar ve birbiri ile birinci durumda hasıl olmamış olan tam bir inkişafla münkeşif olurlar.

Eğer "O'nun özünün kurucu unsurları değil, "lâzım"ları"ı olmakla birlikte Tanrı'nın eserleri O'nun özünün "başkalarının kaynağı olma"sı mefhumuna dahildirler; bizim de amacımız, Tanrı'nın başkalarının kaynağı olduğu hakkındaki bilgisi altında başkaları hakkındaki bilgisinin içerilmiş olduğunu ve Tanrı'nın, başkalarının kaynağı olduğu hakkındaki bilgisinin özetsel bir bilgi olduğunu göstermektir. Önce bildiğimiz, sonra bir tarafa bıraktığımız, nihayet hakkında bize sual sorulduğunda hatırladığımız bir mesele hakkındaki bilgimiz böyledir. Nasıl ki bu sualin akabinde, bizde o meselenin bilgisi olan basit bir hâlet meydana gelir ve bu bilgi altında o meselenin parçalarının bilgileri içerilmiş olarak bulunurlarsa, Tanrı için başkalarının kaynağı olduğu hakkındaki bilgisinde de aynı şey söz konusudur" denirse, **biz deriz ki: "O zaman Tanrı'nın, özü hakkındaki bilgisi** özünün aynı ise, başkalarının kaynağı olduğu hakkındaki bilgisi özünün kendisi olamaz. Çünkü "kaynak olmaklık", başkalarına kıyasla onun özüne lâzım olan bir izafettir. Bu izafetin

bilgisi, muzafın bilgisinden başkadır. Tanrı'nın özünün kendisi olan bilgi, burada muzafın özünün bilgisidir. **Eğer Tanrı'nın "kaynak olmaklık"ı hakkındaki bilgisi,** özü hakkındaki bilgisinin aynı olsaydı, Birinci Akıl'ın, Tanrı'nın eseri olduğu hakkındaki bilgisi, özü hakkındaki bilgisinin aynı, özü hakkındaki bilgisi de özünün aynı olurdu. O zaman Kaynağı hakkındaki bilgisinden ötürü bu Akıl'da bir çokluk ciheti meydana gelmez, dolayısı ile kendisinden südûr edecek çokluğun kaynağı olması uygun düşmezdi.[10]

Sonra şunları da bilki; filozoflar içinde Tanrı'nın kendisinden başkasını bilmediğini, kendi özü hakkındaki bilgisinin özünün aynı olduğunu, Birinci Akıl'ın ise böyle olmadığını, çünkü onun hem kendisini, hem başkalarını bildiğini, kendi özü hakkındaki bilgisi özünün aynı ise de başkaları hakkındaki bilgisinin özünden başka bir şey olduğunu, dolayısı ile bu başkaları hakkındaki bilgisinin onda bir çokluk ciheti teşkil ettiğini, bununla ondan özü bakımından çıkan şeyden başka bir şeyin çıktığını, Tanrı'da bunun söz konusu olmadığını, çünkü O'nun kendisinden başkasını bilmediğini" ileri sürenler vardır ve Gazali'nin ileri sürdüğü bu ikinci itiraz, bunlar hakkında geçerli değildir. **Ancak bunlar filozoflardan ve bunların görüşleri felsefî görüşlerden sayılmaz.** Bundan ötürü bunlar hakkındaki söyleyecek sözümüz yoktur.[11]

Filozoflar içinde bu konuda başka bir görüşü savunanlar da var-

(10) Bu cevabın açıklanması ve değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s.161.

*(11) Hoca-zâde'nin bu, ileri sürülenin filozoflardan, kendisinin felsefî görüşlerden sayılmadığını (veya sayılamayacağını) iddia ettiği görüşü bir çok filozofların ileri sürme durumunda olduğunu biliyoruz. Her şeyden önce bu görüş "Aristoteles"in görüşüdür; çünkü o, Tanrı'sını "sadece kendi kendisini düşenen salt bir düşünce" olarak tanımlamıştır, dolayısı ile bu Tanrı'nın âlemi bilmesi söz konusu olamaz. Sonra Tanrı anlayışında Aristoteles'in bu "kendi kendini düşünen düşünce, akıl" anlayışı ağır basan Fârâbî de bu görüşün taraftarı gibi görünmektedir. Gerçi Fârâbî'nin Tanrı'sı aynı zamanda âlemin kendisinden südûr ettiği kaynaktır; başka bir deyişle âlem, Tanrı'nın özünün yansımasından başka bir şey değildir. Bundan dolayı Tanrı'nın bu kendi kendini düşünmesi içinde âlemin bilgisinin de mevcut olması imkânı vardır. Nitekim bu imkândan hareket eden İbni Sina, Tanrı'nın bu kendi kendisi hakkındaki bilgisinden, âlemin de genel prensipleri içinde bilgisinin çıkacağını ileri sürecektir. Ama Fârâbî'nin bu çıkarsamayı yapmadığını görüyoruz. Yani o da Tanrı'nın âlemi bilemiyeceği görüşündedir (bkz: Madkour, **"la Place d'al-Fârâbî"**, s.69)*

dır; bu görüş şudur: "Tanrı'nın kendi özü hakkındaki bilgisi, "huzurî" bir bilgidir; bu, özünün aynıdır. Eserleri hakkındaki bilgisi, "husûlî" bir bilgidir; bu, varlıkların sûretlerinin, özünde hasıl olmasıyla meydana gelir." Ancak bu görüş de, yukarıda belirttiğimiz güçlüklerden kurtulamaz.[12]

Son İslâm filozoflarından birinin bu konuda şöyle bir görüşü vardır: "Tanrı'nın gerek kendi özü, gerek bütün eserleri hakkındaki bilgisi "huzûrî" bir bilgidir. Özü hakkındaki bilgisi özünün, eserleri hakkındaki bilgisi eserlerinin aynıdır. Bundan ötürü O'nda çokluğun kendisinden südûr etmesinin kaynağı olabilecek bir bilgi yoktur. Çünkü özü hakkındaki bilgisi özünün, eserleri hakkındaki bilgisi eserlerinin aynıdır. Bundan ötürü bu bilgiler, birinci kademede çokluğun O'ndan südûr etmesinin kaynağı olamazlar. Yoksa bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesi gerekir.[13]

Bazı filozoflar, göksel Akıllar'ın, kendilerinden sonra gelen şeyler hakkındaki bilgilerinin de bu cinsten bir bilgi olduğunu söylerler ve ilave ederler: "Bundan ötürü bu Akıllar"da da bu bilgilerinden ötürü eserlerinden önce gelen bir çokluk mevcut değildir ki bu

(12) Yani "o zaman Tanrı her bakımdan bir olmaz; çünkü bu bilgilerden ötürü özünde bir çokluk hasıl olur, bu durumda da kendisinden çokluğun çıkması caiz olur. Filozoflar bu Tanrı bilgisi anlayışını kabul ettiklerinde işte bu güçlükten kurtulamazlar."

(13) Burada söylenmek istenen şeyin Gazali'nin bu ikinci itirazına Hoca-zâde'nin filozoflardan naklen verdiği ilk cevabın bir tekrarı olduğunu görüyoruz. Yani bu görüşte söylenmek istenen şudur: Tanrının kendi özü hakkındaki bilgisi, huzûrî bir bilgidir, yani özü kendisinden uzakta olmadığı için, bu özünün kendisinde "hâzır" olması ile meydana gelen bir bilgidir; eserleri hakkındaki bilgisi de huzûrî bir bilgidir, çünkü eserleri özünden çıkar; onlar, özünün tabiî ve mantıkî sonuçları, uzantıları olduğu için onlar hakkındaki bilgisi de huzûrî bir bilgidir. Bundan dolayı Tanrı'da bu bilgilerinden ötürü bir çokluk meydana gelmez ve birinci kademede, yani Tanrı'nın ilk fiilde bulunduğu, ilk eserini varlığa getirdiği kademede, bu bilgilerin, O'ndan çokluğun südûr etmesinin kaynağı olmaları söz konusu olamaz; aksi takdirde bu çokluğun, kendi kendisinden önce gelmesi gerekir.

Nitekim Hoca-zâde bir sonra ileri sürdüğü görüşte de bu aynı akıl yürütmeyi devam ettirerek Göksel Akıllar'ın, kendilerinden sonra gelen eserleri hakkındaki bilgilerinin huzûrî olduğunu, ancak kendilerinden evvel gelen nedenleri hakkındaki bilgilerinin husuli olduklarını söylemektedir. Çünkü Göksel Akıllar, bu eserlerinin kaynaklarıdırlar; dolayısı ile bu eserlerinin bilgileri kendilerinde "hazır"dır.

çokluk nedeni ile onların, çokluğun kaynağı olmaları mümkün olsun. Bu, Akıllar'ın kendilerinden önce gelen nedenleri hakkındaki bilgileri ise "husulî" bilgi cinsindendir. Ancak bu itibarlarla onlarda, kendisi ile çokluğun kaynağı olacakları bir çokluk meydana gelir."

Bazı filozoflar, göksel Akıllar'ın bilgilerinin bütün olarak "husûlî" cinsten olduğunu iddia ederler; **çünkü onlara göre her şeyin faili Tanrı'dır.** Bu Akıllar ise, kendilerinden başkalarının südûr etmesinde bir "âlet", "araç" ödevi görürler[14]. Bunların görüşleri inşaallah ilerde tahkik edilecektir. Bu güçlükler, yani Gazali'nin ikinci itirazı bunlar hakkında da geçerli değildir. Ancak bunların görüşleri filozofların ekserisinin görüşlerine aykırıdır. Çünkü filozoflara göre, Tanrı'nın bu en mükemmel âlem hakkındaki bilgisi, bu âlemin varlığının ve kendisinden südûr etmesinin nedenidir.[15]

Sonra göksel Akıllar'ın bilgilerinin huzurî cinsten bir bilgi olduğunu ileri sürenlere, bu durumda Tanrı'nın şeyler hakkındaki bilgisinin ezelî olmayacağı ortaya konarak karşı çıkılır. Çünkü bir çok mümkün şeyin varlığı ezelî değildir. O halde şeylerin sûretlerinin göksel Nefslerde ezelde hasıl olmuş oldukları iddia edilmedikçe bu görüş, bahsettiğimiz mahzuru ihtiva eder. Bu iddiaya gelince o şuna dayanarak ileri sürülebilir: Göksel Nefsler, şeylerin kaynaklarını, yani Tanrı'yı ve O'na istinat eden Göksel Akıllar'ı bilirler. nedenin bilgisi, eserinin bilgisini verir. Ve bu sûretler Tanrı'da hasıl olurlar; çünkü bu göksel Nefsler de Tanrı'nın eserleridir. **Böylelikle Tanrı'nın zamanda varlığa gelen şeylerin bilgisinden ezelde yoksun kalması gerekmez.**[16]

(14) Bu görüşte, Göksel Akıllar'ın kendilerinden sonra gelen şeylerin "kaynaklar"ı oldukları iddiası reddedildiği için, yine aynı akıl yürütmeye uygun olarak onların bu eserler hakkındaki bilgilerinin huzûrî olması imkânı ortadan kaldırılmaktadır. Kısaca bu görüşte bir şeyin kaynağının, bu şey hakkındaki bilgisinin huzûrî olması gerektiği postülası mevcuttur.

(15) Bu görüşün izahi için bkz: Cilt I, s.167.

Göksel Akıllar'ın bilgisinin husulî olduğunu iddia edenlere gelince, bu iddiayı ileri sürenler, bu suretlerin, bu Akıllar'ın bilgilerini teşkil ettikleri gibi Tanrı'nın bilgisini de meydana getirdiklerini ileri süreceklerdir.

İmam Gazali sonra şöyle demiştir: "Tanrı'dan südûr eden İlk Eser'in ancak kendi kendisini bilmesi gerekir. Çünkü başkasını da bildiği takdirde, bu ikinci bilgisi kendisinden başka olacaktır ve bu eser, kendisinin nedeni olan nedenden başka bir nedene muhtaç olacaktır. Çünkü filozoflara göre bu eserin varlığının nedeni Hakikî Bir'dir. Ondan ise ancak tek bir şey südûr edebilir. Şu halde burada bu eserin nedeninden başka bir neden mevcut değildir. Bu durumda ise bu eserin kendi özünden başkasını bilmemesi gerekir. Sonra bu bilme "varlığı zorunlu olan" bir şey değildir ki bir nedenden müstağni olabilsin. Çünkü varlığı zorunlu olan bir tanedir. Ayrıca bu bil-

(16) Burada İbni Sina'nın, Tanrı'nın ve diğer Akıllar'ın âlem hakkındaki bilgilerinin huzûri bir bilgi olduğu iddiasının doğurduğu önemli mahzura işaret edilmekte, sonra bu mahzurdan kurtulmanın bir yolu gösterilmeye çalışılmaktadır. Buradaki mesele şudur: Alemde bir çok şey zamanda varlığa gelmektedir. Tanrı'nın âlem hakkındaki bilgisinin husulî bir bilgi olduğu kabul edilirse, bu şeylerin de Tanrı tarafından bilinmeleri mümkün olur. Çünkü bu durumda bu şeylerin sûretleri O'nda hasıl olabilecek ve O, bu zamansal şeyleri bilebilecektir. Fakat bu görüş bir çok mahzur ihtiva eder; bunlardan en önemlisi bu zamansal, değişken şeylerin bilgilerinin Tanrı'nın özünde bir değişme gerektireceklerdir. Nitekim bundan dolayı İbni Sina ve diğerleri, Tanrı'nın âlem hakkındaki bilgisinin huzurî bir bilgi olduğunu iddia etmek zorunda kalmışlardır. Ama bu durumda da bu zamanda varlığa gelen şeyleri Tanrı bilemez; çünkü Tanrı bir akıldır, dolayısı ile ancak değişmeyen mahiyetleri, yani makulleri bilebilir. Bunlar ise duyusal şeylerdir. Bundan ötürü bu görüşe göre de Tanrı ancak bu âlemi genelliğinde, yani genel kanunlarında, prensiplerinde bilebilir.

İşte Hoca-zâde buna temas etmekte, ayrıca bu güçlükten kurtulmak için de bir yol teklif etmektedir. Bunda, bu zamansal şeylerin dolaylı olarak Tanrı'nın bilgisinin kapsamı içine sokulmaya çalışıldığını görüyoruz. Bunun için göksel nefsler kullanılmaktadır. Buna göre bu nefsler, bütün şeyler gibi bu zamansal şeylerin de kaynakları olan Tanrı'yı ve diğer Göksel Akıllar'ı bilirler; nedenin bilgisi eserinin bilgisini verdiği için de bu vasıta ile bu şeyleri bilirler. Öte yandan bu nefslerin kendileri Tanrı'nın eserleri olmak durumundadırlar; böylece Tanrı bu nefsleri bildiğinde, onlar aracılığı ile bu şeylerin bilgisine de sahip olabilecektir. Kısaca böyle dolaylı bir yolla, faraziyede Tanrı'nın bu zamansal şeylerin bilgisinden de yoksun olmaması imkânı araştırılmaktadır.

me bu eserin varlığının mümkün olması gibi, onun bir "lâzım"ı değildir. Varlığı mümkün olma her eserde zorunlu olan bir sıfattır; ama eserin nedenini bilen olması, özünün varlığında zorunlu olan bir şey değildir. Şu halde bu Eser'in nedenini bilmesinden hasıl olacak olan çokluğun, gerçekte var olması imkânsızdır. **Çünkü bu çokluğun bir nedeni yoktur.** Şu halde bu çokluğun nedeni ne "varlığı zorunlu olan"dır, ne de bu çokluk bu Eser'in özünden zorunlu olarak çıkmaktadır. İşte filozoflar bu güçlükten dışarı çıkamazlar."

(Bizce bu güçlükten şöyle denerek çıkılabilir: "İlk Eser'in, Kaynağını bilmesinin bu kaynaktan südûr etmesi için caiz olmasın? Çünkü filozoflar bir şart veya araç mevcut olduğu takdirde, Bir'in çok için kaynak olmasını reddetmemişlerdir. Böylece Tanrı'dan, İlk Eser'in özünü ve kaynağını bilmesi aracılığı ile ikinci Eser'i bilmesi çıkar ve böylece devam eder."

Sonra Gazali'nin sözünden, mahiyetlerinin "lâzım"larının, bir nedene muhtaç olmayan zorunlu şeyler oldukları sonucu çıkmaktadır. Oysa böyle değildir: Onlar, mevcut olmadıkları için, **varlıkları itibariyle bir neden gerektirmezlerse de** mahiyetin kendileriyle vasıflanmasından ötürü neden gerektirirler. Çünkü vasıflanma, vasıflanma olarak, kendisinin de daha sonra zikredeceği gibi, bir nedenden müstağni olabilen şeylerden değildir. **"İmkân"ın nedeni, varlık bakımından mahiyettir.** Ama imkân dışarda mevcut bir vasıf değildir. Bundan ötürü, kendisinden önce var olacak dışarda mevcut bir nedene muhtaç değildir. Bundan ötürü de imkânın, dış âlemde mümkün olanın varlığından geri kalması gerekmez.)

Dedi: ...Kaynağını düşünmesi, ya İlk Eser'in aynıdır...

Diyorum: Bu bölmeye (tardid) hacet yok; evvel emirde, bu ilk Eser'de zikredilen çokluğun benzerinin Tanrı'da da söz konusu olduğunu söylemesi yeterdi. Çünkü Tanrı da hem kendi özünü, hem başkalarını düşünür, bilir. Bundan ötürü O'ndan da bu İlk Eser'de olduğu gibi çoğun çıkması caizdir.

Dedi: ...Bundan ötürü O, "her bakımdan bir" olmaz..

Diyorum: Yukarıda zikrettiğimiz anlatımımızda işaret ettiğimiz üzere araya bu öncülü sıkıştırmasına hacet yoktur. Sonra bu öncülü zikrettiği takdirde, bu itiraz tam olur; ama o zaman "dolayısı ile bu çokluk itibarı ile kendisinden çokluğun südûr etmesi caiz olur" sözüne ihtiyaç kalmaz. Yani kısaca, burada bu iki öncülün biri diğerini gereksiz kılmaktadır. Bu gizli değildir.

Dedi: ...onların bu iddiaları yanlıştır...

Diyorum: Bu reddin kaynağı, yazarın, bu "bazı filozoflar"ın şu sözünden habersiz olması veya habersizmiş gibi görünmesidir: "..Tanrı, eğer kendisini onların kaynağı olarak bilmezse, olduğu gibi bilmemiş olur. Bu ise imkânsızdır.." Çünkü bu cümlenin ileri sürülmesinden kasıt, dahli mukadder olan (bu itiraza önceden) cevap verilerek bu tartışma yolunun kapatılmasıdır.

Dedi: ...Eğer "O'nun özünün kurucu unsurları değil, "lâzım"ları olmakla birlikte... denirse...

Diyorum: Bu, "...Tanrı eğer kendisini onların kaynağı olarak bilmezse..." sözü ile gelmesi mukadder olan o itiraza verilen cevabın geniş anlatımıdır. Bundan ötürü onun bu yolla ileri sürülmesine mahal yoktur. Bu yola girilmenin, bu meseleyi karanlıklaştırmaktan başka bir faydası olmayacaktır.

Dedi: ...biz deriz ki: "O zaman Tanrı'nın özü hakkındaki bilgisi..."

Diyorum: Bu, o "bazı filozoflar"ın, ileri sürdükleri o görüşe yapılan söz konusu itirazı, onların bu görüşlerini düzeltmek suretiyle reddettikleri zaman zikrettikleri şeye verilen cevaptır. Yazarın arada zikrettiği şeyler, bununla ilgili olarak söylenen şeyleri geniş olarak anlatmak suretiyle bu cevabı uzun uzun anlatmaktan başka bir faydası olmayan gereksiz şeylerdir.

Dedi: ...eğer Tanrı'nın "kaynak olmaklık"ı hakkındaki bilgisi...

Diyorum: Bu görüş üzerinde durmak gerekir; çünkü bu "bazı fi-

lozoflar"ın söz konusu iddialarının ortaya konmasında zikredilen şey, Tanrı'nın "kaynak olmaklık"ı hakkındaki bilgisinin, özünün aynı olduğudur; yoksa genel olarak "kaynak olmaklık" hakkındaki bilgisinin (yani bu kaynaklık kendisinde olmayıp, başkasında olduğu durumda dahi) özünün aynı olduğu değildir. Bundan ötürü İlk Eser'in Tanrının kendisinin kaynağı olduğu hakkındaki bilgisinin özünün aynı olması gerekmez.(17)

Dedi: ...ancak bunlar filozoflardan...sayılmazıar...

Diyorum: Bundan ötürü yazar, birinci fasılda filozofların Tanrı'nın mûcîb olduğu hakkındaki iddialarını anlatırken bunları ve bunların diğer filozoflarınkine aykırı olan (bu) görüşlerini ele almamıştır.

Dedi: ...Son İslâm filozoflarından birinin bu konuda şöyle bir görüşü vardır: "Tanrı'nın gerek kendi özü, gerek bütün eserleri hakkındaki bilgisi "huzûrî" bir bilgidir...

Diyorum: O zaman Tanrı'nın, bu eserlerin kendisinden südûr ettiklerini bilmemesi, yani onların Tanrı'dan südûrunun, güneşten aydınlatmanın, ateşten sıcaklığın südûr etmesi gibi olması gerekir. Bu durumda yazarın birinci fasıldaki "...filozoflar bu görüşe karşı çıkarlar ve Tanrı'nın özü gereği mûcîb olduğunu, ancak fail oluşunun cismanî tabiatlara sahip mecbur varlıkların fail oluşu gibi olmadığını (mesela güneşin aydınlatması, ateşin yakması gibi), tersine, O'nun failliğinde tam olduğunu, dolayısı ile varlığa istidadı tam olan şeyin O'ndan, O'nun bakımından her hangi bir maksat veya istek söz konusu olmaksızın, bununla beraber eserini ve onun kendisinden çıkışını bilerek çıkması lâzım geldiğini söylerler..." sözleri üzerinde durmak gerekir. Çünkü bu, filozoflara, onlardan Tanrı'nın bilgisinin "hûzûrî" olduğunu iddia edenler hakkında doğru olmayan bir iddiayı mutlak olarak izafe etmektedir.(18)

(17) Bkz: Cilt I, s.161.

Dedi: ...çünkü onlara göre her şeyin faili Tanrı'dır..

Diyorum: Bu, bu iddianın dayanağı olarak zikredilen şey doğru değildir: Çünkü bu Akıllar'ın "kaynaklar" olmamalarından, onların bilgilerinin "hûzûrî" olmaması gerektiği sonucu çıkmaz.

Dedi: ...Böylelikle Tanrı'nın zamanda varlığa gelen şeylerin bilgisinden ezelde yoksun olması lâzım gelmez...

Diyorum: Yazarın bu sözlerle amacına erişemediği gözünden kaçmıyor: çünkü bu sözlerle sabit olan şey, Tanrı'nın bu sûretlerin kendilerini bildiğidir, şeyleri bildiği değildir. Çünkü sûretin bilgisi, sûrete sahip olan şeyin bilgisi değildir. Nasıl olabilir? Çünkü filozoflar, bizim dışımızda olan şeyler hakkındaki bilgimizin "husûlî", bu sûretler hakkındaki bilgimizin "huzûrî" olduğunu açık olarak belirtmişlerdir. Yazarın "...böylelikle Tanrı'nın zamanda varlığa gelen şeylerin bilgisinden ezelde yoksun kalması gerekmez.." sözünün temellendirilmesi için, Tanrı'nın şeyler hakkındaki bilgisinin bu sûretler aracılığı ile olduğunu göstermesi gerekir. Ancak bu söz konusu açıklamasında ilerde göreceğin bir mahzur vardır.

Dedi: ...Tanrı'nın bilgisini de meydana getirdiklerini...

Diyorum: Bu görüş şöyle reddedilir: "O zaman Tanrı'nın bilgisinin, diğer sıfatları gibi, özünün aynı olmaması, ondan farklı olması lâzım gelir ve yine o zaman, Tanrı'nın bilgisinin özünde değil, ondan farklı başka bir mahalde meydana gelmesi gerekir. Birinci olarak zikrettiğimiz Tanrı'da bir sıfatı ile diğer bir sıfatı arasında, O'-

(18) Kemâl Paşa-zâde burada kanaatimizce şunu söylemek istemektedir: Südûr, bir husûldür, bir olaydır. İmdi Tanrı'nın âlem hakkındaki bilgisinin huzûri olduğu kabul edildiğinde, O'nun bu südûr olayını bilmemesi gerekir (Ancak buna karşılık Fârâbî -İbni Sina'cı südûr teorisi içinde âlemin südûrunun bir başlangıcı olmadığına ve südûrun fiziksel olmaktan ziyade mantıkî bir südûr olarak tasarlanmış olduğuna işaret edelim.)

nun özünün aynı olmaları bakımından bir fark olmadığı konusunda filozoflardan nakledilmiş olan görüşe aykırıdır; ikinci olarak zikrettiğimiz ise, aklın doğruluğuna tanıklık ettiği şeye aykırı bir şeydir.[19]

Burada başka bir bahis mevzuu kalıyor ki o da şudur: Şeylerin bilgisi iki kısımdır: Birisine husûlî bilgi denir; bu, bilende şeylerin sûretlerinin hasıl olmasıyla meydana gelen bilgidir. Diğerine huzûrî bilgi denir; bu, şeylerin kendilerini bilen öznede hazır olmalarıdır. Bizim özümüz ve özümüzle kaim olan şeyler hakkındaki bilgilerimiz böyle bilgilerdir. Çünkü bu bilgide, bilinenin "tasavvur"u, "izlenim"i söz konusu değildir; onun, örneği ile değil, bütün hakikatı ile bilende "hazır" olması söz konusudur. Tanrı'nın o söz konusu sûretler hakkındaki bilgisi "huzûrî" bir bilgi olsa dahi, şeyler hakkındaki bilgisi ne "huzûrî" bir bilgidir (çünkü şeylerin hakikatleri O'nda hâzır değildir), ne "husûlî" bir bilgidir (çünkü daha önce gördüğün üzere, "husûlî" bir bilgide, bilinenin sûretinin bilende meydana gelmesi gerekir) Ve ne huzurî, ne husûlî olmayan üçüncü bir çeşit bilgi yoktur. Kısaca, burada zikredilen şey, bu iki söz konusu meşhur bilgiden ayrı üçüncü bir çeşit bilgi "icâd" etmeye dayanmaktadır.

Dedi: ...Tanrı'nın bilgisini de meydana getirdiğini...

Diyorum: Bu görüşün yanlışlığı açıktır; çünkü buna göre bir tek sûretin, iki bilenin bilgisini teşkil etmesi ve Tanrı'nın bilgisinin başkası ile kaim olması gerekir.

Dedi: ...çünkü bu çokluğun bir nedeni yoktur...

Diyorum: Bu, daha yukarıda geniş olarak anlattığı şeyin her hangi bir şey ilave edilmeksizin tekrarıdır.

Dedi: ...varlıkları itibariyle bir neden gerektirmezlerse de...

Diyorum: Burada "gerektirme" ibaresi uygun değildir; çünkü

(19) Kemâl Paşa-zâde'nin bu görüşünün açıklanması ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s.167.

"gerektirme" neden yönünden söz konusudur, eser yönünden değil. Eser yönünden söz konusu olan sadece nedene "ihtiyaç"tır. Bundan ötürü hadd-i zatında bu ibare doğru da değildir.

Dedi: ...imkân'ın nedeni varlık bakımından mahiyettir...

Diyorum: Düşünce sahibi kişilere gizli olmadığı üzere, bu söz burada gereksizdir. Çünkü onsuz da bu anlatım tam olmaktadır.

Gazali'nin, filozofların bu meselede ileri sürdükleri görüşlere yönelttiği üçüncü itirazı şudur. "İlk Eser'in kendi kendisini bilmesi, kendisi olamaz. **Çünkü bilgi, bilinenden başkadır.** O halde onlar birbirlerinden farklıdırlar. Bundan dolayı aynı şey Tanrı için de söz konusudur. Bundan ötürü Tanrı'da da bir çokluk hasıl olur ve böylece O'nun, bu çokluktan ötürü, çokluğun hakikî kaynağı olması mümkün olur."

Bu itirazın cevabı şudur: "(Tanrı'nın) özü hakkındaki bilgisi, özünün aynıdır. Bilginin bilinenden başka olması, ancak bir şeyin kendinden başkasını bilmesinde söz konusudur. Çünkü bilgi, mücerret mahiyetin mücerret varlıkta hazır olmasıdır. O'nun mücerret mahiyeti mücerret varlığında hazırdır."

Dedi: ...çünkü bilgi, bilinenden başkadır...

Diyorum: Gazalî, bununla "itibârî" başkalığı kastediyor ve bu ileri sürdüğü şeyin geçerli olmasında bu itibârî başlık yeterlidir. Onun itibârî başkalığı kastetmesi lâzım; çünkü o (Gazalî) huzurî bilginin mahiyetini ve onun bilinenle, hatta eğer bilinen kendisi ise bilenle bir olduğunu bilmeyen biri değildir. Bundan ötürü yazarın zikrettiği cevap doğru değildir.

Gazali'nin bu meselede filozoflara yönelttiği dördüncü itiraz şudur: "Filozoflara göre en dış feleğin cirmi, Birinci Akıl'dan tek bir "bakım"dan südûr etmiştir. Oysa bu cirmde üç bakımdan bir terkip vardır: Bundan ötürü onun, Birinci Akıl'dan tek bir bakımdan sü-

dûr etmesi caiz değildir.

Bu üç bakımdan birincisi şudur: **Bu cirm, bir sûret ve bir heyûlâdan mürekkeptir:** Bunlar, birbirlerinden farklı şeylerdir ve biri diğerinin müstakil bir nedeni değildir. Bundan ötürü birinin diğeri vasıtası ile zait, bir neden gerektirmeksizin meydana gelmesi mümkün değildir.

Bu üç bakımdan ikincisi şudur: Bu en dış feleğin cirminin, hususî bir büyüklüğü vardır: **Onun mümkün olan diğer büyüklerden birinde olmayıp, bu hususî büyüklükte olmasının bir nedeni olması zorunludur.** Bu neden, onun varlığını veren söz konusu "bakım" olamaz; çünkü onun söz konusu muayyen büyüklükte olması, varlığına zait bir şeydir. (Göksel Akıl'a gelince, onun için durum böyle değildir: Çünkü **o salt bir varlıktır,** herhangi bir büyüklükle belirlenmiş değildir. Bundan ötürü onun,varlığını veren basit nedenden başka bir nedene muhtaç olması gerekmez.)

Bu üç bakımdan üçüncüsü şudur: En dış felekte, birbirine karşı olan "kutuplar" diye adlandırılan iki nokta vardır; bunların durumları asla değişmez. Diğer geri kalan noktalar ise böyle değildirler. İmdi eğer bu feleğin bütün parçaları birbirine benzer ise, bütün bu noktalar içinde o iki noktanın kutuplar olarak belirlenmelerinin nedeni nedir? Eğer bu feleğin bütün parçaları birbirine benzer değillerse, dolayısı ile bazısında diğerlerinde olmayan özellikler mevcutsa, bu farklılıkların kaynağı nedir?" ve Gazali ilave eder: "Filozoflar için işte bu güçlüklerden kurtulmak da söz konusu değildir."

Gazali'nin bu itirazının cevabı şudur: "Birinci Akıl'ın eserleri ilk nazarda üç şey olduğu için (en dış feleğin cirmi, Nefsi ve İkinci Akıl) filozoflar bu üç cihetle yetinmişler ve en dış feleğin ondan "imkân"ı bakımından südûr ettiğini söylemişlerdir; yoksa onlar bu Akıl'ın eserlerinin çokluğunu gerektiren cihetlerinin bu üç şeye münhasır olduğunu söylemek istememişlerdir. Tersine onlar bu Akıl'ın eserlerinin ilk nazarda üç tane olduğunu ve onun "imkân"ının en dış feleğin südûrunda, onun maddesinin südûru cihetinde bir rolü

olduğunu söylemişlerdir. Çünkü **bir çok yerde filozoflar**, en dış feleğin heyûlasının Birinci Akıl'dan ancak onun "imkân"ı, sûretinin ise onun "varlık"ı itibariyle südûr etmiş olduklarını açık olarak belirtmişlerdir. İmam Râzî'nin bununla ilgili olarak söylediği şu sözler: "Feleğin cirminin, her araz kategorisinden bir nev'i ve "nicelik", "yer", "zaman", "fiilde bulunma" "fiilde bulunulma" kategorilerinden nev'îleri vardır. Eğer bu şeyleri iki, üç veya dört cihete isnad edersek, birden fazla şeyleri tek bir cihete isnad etmiş oluruz" **şöyle denerek def edilebilir:** "Eğer iki veya üç şeyin varlığı burada caiz görülürse, eserlerin çokluğunun kapısı açılmış olur. **O zaman heyûlâ, sûret ve nefsin üç cihet itibarıyle ondan çıkması,** sonra sayısız farklı arazların, **bazısının suret aracılığı ile,** bazısının diğer bazısı aracılığı ile ondan südûr etmeleri caiz olur."[20]

En dış feleğin cirminin, mümkün olan diğer büyüklüklerden birinde olmayıp hususî bir büyüklükte olmasına gelince, bu iki şeyden ileri gelebilir: Ya onun heyûlâsı, ancak bu büyüklüğü kabul etme durumundadır veya nev'î sûreti, bu hususî büyüklüğü gerektirmiştir.

En dış felekte durumları asla değişmeyen iki nokta ile ilgili itiraza gelince, buna da şöyle cevap verilmiştir: Bunun nedeni, göksel hareketin özelliği, "taayyün"üdür. Çünkü en dış felek şimdi hareket ettiği tarzda hareket ettiğinde, diğer noktaların kutuplar olmaları aklen imkânsızdır. Demek ki bu kutupların taayyünleri, bu hareketin taayyününe tâbidir. **Bu hareketin taayyünü ise, bu hareketi veren kaynağın iradesine tâbidir** (ancak o zaman söz bu irâdeyi belirleyen şey üzerine nakledilir.)

Bazı filozoflara göre, gök feleğin hareketinin "asl"ı, kendisinde hasıl olması mümkün olan mükemmelliklerin bilfiil olarak hasıl olması için Akıl'ına benzemek arzusudur. Bu hareketin "hususiyet"i ise, aşağı âlemdeki varlıklara "inayet"te bulunmasıdır. Bu filozoflar, bu görüşlerini açıklamak için şöyle derler: Gök feleği, içinde hareket ettiği tarzdan başka bir tarzda hareket etseydi, "kaynağına

(20) Bu faraziyenin anlamı ve değeri ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s.134 - 135.

benzemek" onda yine gerçekleşirdi. Ama o zaman ay altı âlemindeki varlıklar için gerekli olan düzen ortaya çıkmazdı. Bundan ötürü söz konusu hareket verici kaynak, bu tarzdaki hareketi seçmiştir. Nasıl ki iyi bir insan, kendisi için önemli bir yere gitmek istese ve bu yere kendisini ulaştıracak iki yol olsa ve bu yollardan birini seçmesi bir başkası için faydalı olsa, diğer yol böyle olmasa, iyiliği ona bu başkası için faydalı olan yolu seçmeye zorlarsa, burada da aynı durum söz konusudur.

Ancak diğer bazı filozoflar bu görüşü reddetmişlerdir; onlar şöyle derler: Bir amaç gözeterek fiilde bulunan herkes için **bu amacın gerçekleşmesi (gerçekleşmemesinden) evlâdır;** eğer bu söz konusu hareketin "hususiyeti"nin nedeni, ay altı âlemindeki varlıkları göz önüne almak olursa, göksel Nefs'lerin ay altı âlemindeki varlıklarından bir istifadede bulunmaları gerekir. Eğer bu caiz olursa, bu hareketin "asl"ının da ay altı âlemindeki varlıklardan bir istifadede bulunmaları caiz olur. Ama siz, bunu kabul etmezsiniz.

Bu filozofların kendileri ise şunu ileri sürerler: Gök feleğinin hareketinin nedeni Akıl'ına benzemek arzusu olduğuna göre, bu benzemenin ancak bu hususî hareketle olabilmesi caizdir. Bundan ötürü gök feleğinin hareket ettirici kaynağı, bu hareketi diğer mümkün hareketlere tercih etmiştir.

Ancak bu görüş de şöyle reddedilmiştir: Bu benzemenin anlamı, felekte, hasıl olması mümkün olan "durum"ların, onda bilfiil hasıl olmasıdır (Nasıl ki bu feleğin Akıl'ında hasıl olması mümkün olan bütün mükemmellikler, onda bilfiil hasıl olmuşlardır.) Bu durumda bu benzemenin ancak söz konusu hususî tarzdaki bir hareketle hasıl olabileceği görüşü imkânsız olur. **Çünkü bu hususî hareketle diğer hareketler arasında, bu mümkün durumların** kuvveden fiile çıkmalarında hiç bir fark yoktur. Eğer "bu hareketle hasıl olan durumlar, bu hareketten başka bir hareketle hasıl olacak olan durumların aynı değildirler. O zaman söz konusu benzemenin, ancak bu birinci hareketle hasıl olan durumların fiile çıkmalarıyla hasıl olması mümkündür" denirse, biz deriz ki: "Bu söz konusu benzeme, onların da kabul ettikleri üzere, hasıl olan bu şeyin husulünde değil, sadece mücerret olarak kuvveden fiile çıkmadadır. Bu bakımdan ise söz konusu iki hareket arasında bir fark yoktur."

Bu son görüşe karşı ise şunlar ileri sürülmüştür: Mükemmelliklerin fiile çıkmaları, küllî bir şeydir; bu cüzî bir hareket için amaç olamaz. Cüzî hareketin amacının, kendisinden bu küllî şeyin lâzım geleceği cüzî bir şey olması gerekir. Ama bizim bu cüzî şeyi belirlememiz imkânsızdır. Çünkü insan aklı buna benzer şeyleri belirlemekten acizdir. O halde bu cüzî amacın, ancak bu hususî hareketle hasıl olması caizdir.

Sonra bununla ilgili olarak şunlar da söylenmiştir: Her feleğin heyûlasının, ancak hususî hareketini kabul etmesi mümkündür. Bu hareket, hasıl olması mümkün olan durumların hasıl olması için tercih edilmiştir. Bununla söz konusu iki noktanın kutup-lar olarak belirlenmelerinin nedeni ortaya çıkar.

(Ama bu iki kutup üzerinde gerçekleşen hareketle, başka iki kutup üzerinde gerçekleşen **hareketler arasında bir farkın olmadığı açıktır).**

Dedi: ...bu cirm, bir sûret ve bir heyûlâdan mürekkeptir...

Diyorum: Doğrusu "...iki sûret ve bir heyûlâdan mürekkeptir..." demesi idi; çünkü her felekte, cismî sûretten ayrı olan hususî bir nev'î sûret vardır. İmdi burada Birinci Akıl'dan südûr eden en dış felekteki terkip ortaya konmak istenmektedir.

Dedi: ...(onun, mümkün olan diğer büyüklerden birinde olmayıp) bu hususî büyüklükte olmasının bir nedeni olması zorunludur...

Diyorum: Yazar sanki "büyüklük"ün kendisinin de bir nedene ihtiyaç gösteren şeylerden olduğunun farkında değil gibi. Çünkü ilk Akıl'da söz konusu "bakım"ın olduğu kabul edildiğinde, doğrusu önce

"büyüklük"ün kendisini ele almak, sonra söz konusu cirmin diğer büyüklükler arasında bu muayyen büyüklükle belirlenmesinin nedenini araştırmaktır.

Dedi: ...çünkü o salt bir varlıktır...

Diyorum: Doğrusu "...çünkü o (maddeden) mücerret bir cevherdir.." demesi idi. Onun zikrettiği buraya uymuyor, hatta hadd-ı zatında doğru da değil; çünkü İlk Eser'in varlığı, mahiyetine zaittir. Bundan ötürü o "salt varlık" değildir.

Dedi: ...çünkü bir çok yerde filozoflar...

Diyorum: İmam Râzi "Kitâb al-Mulahhas"ta şöyle demiştir: "...onların bu konuda farklı görüşleri vardır. Bazan Birinci Akıl'da iki cihet göz önüne alırlar: Onun varlığı ve imkânı; varlığını bir Akıl'ın, imkânını bir feleğin nedeni kılarlar. Bazıları bu ikisi yerine Birinci Akıl'ın, varlığını ve imkânını düşünmesini göz önüne alırlar; bunlardan birincisini bir Akıl'ın, ikincisini bir feleğin nedeni kılarlar. Bazan Birinci Akıl'da üç bakımdan (varlığı, başkasıyla zorunlu olması, kendisi bakımından mümkün olması) çokluğu göz önüne alırlar ve ondan, bu cihetlerin her birinden ötürü bir şeyin çıktığını (varlığından ötürü bir Akıl, başkası ile zorunlu olmasından ötürü bir Nefs, kendisi bakımından mümkün olmasından ötürü bir Felek) söylerler. Bazan birinci Akıl'da dört bakımdan çokluğu göz önüne alırlar; yani "başkası hakkındaki bilgisi"ni bu üç bakıma ilâve ederler ve "imkân"ını feleğin heyûlasının, bu "bilgisi"ni feleğin sûretinin nedeni kılarlar...".

Dedi: ...şöyle denerek def edilebilir...

Diyorum: Bunun "Şarh al-İşârât" ve "Al Talvihat" takine uygun olarak geniş anlatımı şöyledir: "...çokluğun Bir'den südûr etmesi imkânını gerektirecek cihetler çokluğunun durumunu, bu mahzur varit olmayacak bir şekilde şöyle gösterebiliriz: Bir ilk kaynak farzedelim. Bundan bir tek şey südûr etsin; bu, B olsun; bu kaynak-

ise A olsun; Bu B, A'nın birinci mertebedeki eseridir. A'dan B'nin aracılığı ile bir şeyin (bu C olsun), B'den yalnız başına bir şeyin (bu da D olsun) südûr etmesi caizdir. Şu halde ikinci mertebede A'nın, birinin diğerinden önce gelmesi söz konusu olmayan iki eseri olmuş olur. Eğer B'den, A'ya nazaran başka bir şeyin südûr etmesini caiz görürsek, bu ikinci mertebede üç şey meydana gelmiş olur. Sonra A'dan sadece C'nin aracılığı ile bir şey, sadece D'nin aracılığı ile ikinci bir şey, C ve D'nin müşterek aracılığı ile üçüncü bir şey, B ve C'nin müşterek aracılığı ile dördüncü bir şey, B ve D'nin müşterek aracılığı ile beşinci bir şey, B, C ve D'nin müşterek aracılığı ile altıncı bir şey, B'den C aracılığı ile yedinci bir şey, B'den D aracılığı ile sekizinci bir şey, B'den C ve D'nin müşterek aracılığı ile dokuzuncu bir şey, C'den yalnız başına onuncu bir şey, D'den yalnız başına on birinci bir şey C ve D'den müşterek olarak on ikinci bir şeyin südûr etmesi caizdir. Bütün bunlar üçüncü mertebede meydana gelecektir. Eğer aşağıda olanlardan yukarıdakilere nazaran bir şeyin çıkmasını caiz görür ve bu aracılardaki tertibi yukarıya doğru teker teker nazar-ı itibare alırsak, bu yukarıda verdiğimiz sayı çift katına çıkar. Eğer bu mertebeleri caiz görürsek, (Tanrı'dan) sayılamıyacak kadar çokluğun varlığının bir tek mertebede çıkması caiz olur..."(20A).

Dedi: ...O zaman heyûlâ, sûret ve nefsin üç cihet itibariyle ondan çıkması...

Diyorum: Sanki her felekte biri cismî, diğeri nev'î olan iki sûretin olduğundan habersiz gibi; Yoksa "...heyûlâ, sûret ve nefsin üç cihet itibariyle ondan çıkması..." diyemezdi.

Dedi: ...bazısının sûret aracılığı ile...

Diyorum: Sadece "sûret"i aracı olarak belirlemesinin bir nedeni yoktur; çünkü "heyûlâ"nın da, "nefs"in de, kaynak olmaları uygun olmasa dahi, südûr "araç"ı olmaları uygundur.

Dedi: ... Bu hareketin taayyünü ise, bu hareketi veren kaynağın irâdesine tâbidir...

(20A) Bu faraziyenin anlam ve değeri ile ilgili olarak bkz: C.I, s.134-135.

Diyorum: Biri buna karşı diyebilir ki: "Hareket ettiricinin irâdesine tâbi olan, bu hareketin kendisidir; çünkü bu kaynak,irâdesi ile hareketi sükûnete tercih eder. Hareketin taayyününe gelince, onun her maddede hareket ettiricinin irâdesine tâbi olduğunu kabul etmiyoruz; çünkü bazı maddelerin ancak hususî bir hareketi kabul etmesi caizdir. Yukarıda en dış feleğin muayyen bir büyüklükte olmasının, heyûlasının bu büyüklükten başka bir büyüklüğü kabul etmemesinden ötürü olmasını caiz gören (yazar), burada da hareketin taayyününü, hareket edenin bu hareketten başkasını kabul etmemesinden ötürü olmasını caiz görmelidir. O zaman "...ancak o zaman söz bu irâdeyi belirleyen şey üzerine nakledilir..." cümlesi ile zikrettiği şeye de mahal kalmaz.

Dedi: ...bu amacın gerçekleşmesi, gerçekleşmemesinden evlâdır...

Diyorum: Bunu kabul ediyoruz; ancak o görüşü ileri süren şöyle diyebilir: "Feleğin Nefsinin amacı, özünün mükemmelleşmesidir; yoksa ay altı âlemindeki varlıklara faydalı olmak değildir. (Bu mükemmelleşmesi, bu âlemdeki varlıklara faydalı olmasının zımnında mevcut olmuş olsa dahi. Bunun da nedeni şudur: Başkasına faydalı olmak, iyiliğin yollarından biridir. İyilik ise iyiliğin mükemmelliğidir.)"(21)

Dedi: ...ancak bu görüş de şöyle reddedilmiştir: ...

Diyorum: Bu redden ortaya çıkan şey, bu söz konusu hasıl olmanın arızî olarak değil, bizzat amaç olduğudur. Oysa Alaattin Tûsî'nin de işaret ettiği üzere, mesele öyle değildir. O söz konusu kitabının on beşinci faslında şöyle demektedir: "...bil ki bizzat istenen bir şey, bazan araçsız olarak, bazan bir araç veya araçlarla fiile terettüp eder. Bu ikinci durumda, aracın kendisi de -ama bizzat değil, arızî olarak- istenen bir şey olur. Bundan dolayı bir önceki fasılda, gök feleğinin hareketindeki amacının durumlarını kuvveden

(21) *Kemâl Paşa-zâde'nin bu görüşü ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s.173.*

fiile çıkarmak olduğu" hakkında filozofların zikrettikleri şeylerden kastedilen "ârızî olarak" amaçtır. Bu hareketteki "aslî" amaca gelince, onlar bunun kendisinden daha mükemmel olana benzemek olduğunu söylerler. Bundan dolayı bu, feleğin Nefsi için, özünde bir mükemmelleşmedir; önce gelen ise, onun parçasında bir mükemmelleşmesidir."

Dedi: ...bu benzemenin anlamı, felekte hasıl olması mümkün olan "durum"ların, onda bilfiil hasıl olmasıdır...

Diyorum: Biri buna karşı diyebilir ki: "Evet, amaç budur; ancak hareketlerin bunu gerçekleştirmekte birbirlerine eşit olduklarını kabul etmiyoruz. Çünkü hareketlerin birinde, diğerinde hasıl olacak durumlardan daha fazla durumların hasıl olması caizdir. Bundan ötürü onun "...bu durumda, bu benzemenin ancak söz konusu hususî tarzdaki bir hareketle hasıl olabileceği görüşü imkânsız olur..." sözü münakaşa mahallindedir. Şöyle ki ona karşı "o zaman, yani yukarıda zikrettiğimiz faraziyede, muayyen bir hareketle, bu benzemenin daha tam, daha mükemmel olması caizdir" denebilir. Anla bunu.

Dedi: ...çünkü...bu mümkün durumların kuvveden fiile çıkmalarında hiç bir fark yoktur...

Diyorum: Bu, bir fark olmayışına karşı çıkılabilir ve bunun için yukarıda zikrettiğimiz,dayanak olarak ileri sürülebilir.

Dedi: ...mükemmelliklerin fiile çıkmaları küllî bir şeydir; bu, cüz'î bir hareket için amaç olamaz...

Diyorum: Bu konuda Alaattin Tûsî şunları demektedir: "...Bu görüş üzerinde durmamız lâzım; çünkü biz küllî bir şeyin, cüz'î hareketlerin amacı olamıyacağını kabul etmiyoruz; çünkü ticaret maksadı ile seyahat eden, dolayısı ile cüz'î birtakım hareketler yapan herkesin bu hareketleri ile muayyen bir zenginliğe yönelmesi, maksa-

dının bu muayyen zenginlik olması zorunlu değildir, tersine bu hareketlerinde onun mutlak olarak (veya hakikî cüz'î bir şeyin sınırına varmayacak bir tarzda) "zenginlik" elde etmeyi düşünmesi ve ona yönelmesi yeterlidir. Çünkü muayyen bir zenginliğin elde edilmesi, birtakım şeylere bağlıdır; bu zenginlik elde edilmeden önce bu şeylerin bilgisine sahip olmanın imkânsız olduğunu iddia etmek mümkündür..."

Dedi: ...hareketler arasında bir farkın olmadığı açıktır...

Diyorum: Bu "açıklık" sabit değildir ve hasım bunu kabul etmeyebilir.

Gazali'nin bu meselede filozoflara yönelttiği **beşinci itiraz şudur:** "Filozoflar, sabit yıldızlar feleğinin İkinci Akıl'a onun imkânı, varlığı ve zorunluluğu cihetlerinden bir cihetle istinat ettiğini iddia ederler. Bu felekte sayılamıyacak kadar çok yıldız vardır. Bunlardan bin yirmi küsûr tanesi sayılmıştır. Bu durumda bu çokluğun o tek bir cihete isnat edilmesi gerekir. Bu sözümüze karşı "Göksel Akıllar'ın sayısının kesinlikle on tane olduğunu filozoflar söylememişlerdir. Bundan ötürü, **sabit yıldızlar feleğinin kaynağının bir çok Akıllar olmaları caizdir" denemez;** çünkü biz deriz ki: "Filozoflar, Göksel Akıllar'ın sayısının kesinlikle on tane olduğunu söylememişlerse de bunu caiz görmüşler; hatta, galip bir ihtimal olarak ileri sürmüşlerdir. Bizim amacımız, onların prensiblerine göre bunun böyle olamıyacağını açıklamaktır."

Buna karşı "ikinci Akıl'da bizim bilmediğimiz bir çok cihetlerin olması ve bu çokluğun İkinci Akıl'dan bu cihetler itibari ile südûr etmesi niçin caiz olmasın? Çünkü filozoflar her Akıl'da ancak üç veya dört "bakım"ın olabileceğini ileri sürmüş değillerdir" denemez, çünkü biz deriz ki: "Eğer İkinci Akıl'da bir çok cihetin olması caiz görülürse, **aynı şey Birinci Akıl'da da caiz görülsün.** O zaman geri kalan Akıllar'a ihtiyaç kalmaz. Çünkü o zaman bu cihetler itibariyle, Birinci Akıl'dan bütün feleklerin, Nefs'lerinin, İkinci veya Üçüncü bir Akıl'a ihtiyaç olmaksızın südûr etmeleri caiz olur. Oysa

filozoflar bunu caiz görmezler. Çünkü onlar Göksel Akıllar'ın on tane olduğunu kesinlikle söylememişlerse de, sayılarının bundan aşağı olamıyacağını kesin olarak belirtmişlerdir".

Bu sözümüze karşı "filozofların, Göksel Akıllar'ın on taneden daha az olamıyacaklarını kesin olarak ileri sürmelerinin nedeni, gök feleklerinin hareketlerinin birbirlerinden farklı olmalarıdır. **Çünkü bu feleklerin hareketlerinin nedeni, bu Akıllar'a benzemek arzularıdır.** Eğer burada kendisine benzenilmek istenen şey tek olsaydı, bütün gök bir tek cihette, **bir tek süratle** harekette bulunurdu " denemez; çünkü biz deriz ki: "gök feleklerinin hareketlerinin nedeninin Akıllar'ına benzemek arzusu olduğunu kabul etsek dahi, bu hareketlerin birbirlerinden farklı oluşlarının nedeninin, kendisine benzenilmek istenen şeyin çokluğu olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü kendisine benzenilmek istenen şeyin tek bir Akıl olması, bu hareketlerin birbirlerinden farklı oluşlarının nedeninin onların ona benzemek arzularının cihetlerinin birbirlerinden farklı oluşları olması caizdir. Filozofların bu iddialarının tam olması için, bu ihtimali çürütmeleri gerekir. Sonra bu durumda filozoflar, onuncu Akıl'ın varlığını ispat edemezler. Çünkü onun, kendisine benzemek isteyen bir feleği yoktur. Bundan ötürü dokuzuncu feleği varlığa getiren dokuzuncu Akıl'ın, sayısını bilmediğimiz "itibarlar" ve "bakımlar" aracılığı ile ay altı âleminin varlığa getiricisi olması caizdir.[22]

Dedi: ...beşinci itiraz şudur: ...

Diyorum: Bu itiraz, bu yıldızların bütününün bizzat sabit yıldızlar feleğinin kendisinden çıktığı şeyden çıkmasına dayanmaktadır. Ama bunun üzerine bir delil olması şöyle dursun, bir "şüphe" dahi yoktur. (Çünkü) bu yıldızlardan bazısının diğerleri aracılığı ile çık-

(22) Çünkü Fârâbî-İbni Sina'nın kozmolojilerine göre on Akıl, dokuz felek ve yine dokuz felek nefsi mevcuttur. Akılların sayısının çokluğu, feleklerin hareketlerinin birbirlerinden farklı olmalarına bağlanarak izah edilmek istendiğinde âlemde dokuz felek olduğuna göre onuncu Akıl'ın varlığının anlamı ortadan kalkar. Burada söylenmek istenen budur.

maları caiz olduğunda, yıldızların çokluğu yönünden ileri sürülen bu güçlük ortadan kalkmış olur. Yıldızlardan ilk olarak çıkana gelince, onun ikinci Akıl'dan çıkışının (bu) feleğin cirmi veya bir sûreti (ister cismî, ister nev'î sûreti) aracılığı ile olması caizdir.

Dedi: "...sabit yıldızlar feleğinin kaynağının birçok Akıllar olmaları caizdir" denemez...

Diyorum: Gazali "filozoflar (sabit yıldızlar feleğinin ikinci Akıl'a, onun imkânı, varlığı ve zorunluluğu cihetlerinden bir cihetle) istinat ettiğini iddia ederler" diyerek söze başladığına göre, bu itiraza mahal yoktur. Ancak o, bu görüşü onlara izafe etmekte haksız da değildir; çünkü felsefe kitapları bu görüşle doludur.

Dedi: ...aynı şey birinci Akıl'da caiz görülsün...

Diyorum: Doğru, hatta o zaman Tanrı'da da bu sayısını bilmediğimiz çokluk cihetlerinin olması caiz olur.

Dedi: ...çünkü bu feleklerin hareketlerinin nedeni, bu, Akıllar'a benzemek arzularıdır...

Diyorum: Bu konuda filozoflar arasında ihtilaf vardır; Alaattin Tûsî bununla ilgili olarak şunları söylemiştir: "...bütün bu hareketlerde kendisine benzenilmek istenen şeyin tek mi çok mu olduğu üzerinde filozoflar arasında ihtilaf vardır; bazıları bütün feleklere nazaran kendisine benzenilmek istenen şeyin, Tanrı olduğunu iddia ederler; bazıları, her feleğin kendisini çevreleyen (feleği), en dış feleğin ise Tanrı'yı taklit ettiğini söylerler. İbni Sina bu her iki görüşü de reddetmiştir: Çünkü ona göre bu iki görüşün her ikisi de feleklerin hareketlerinin yönü ve süratinde birbirlerine benzer olmalarını gerektirir. Oysa onlar çok az şeyde birbirlerine benzerdirler."

Dedi: ...bir tek süratle...

Diyorum: Bunu kabul etmiyoruz; çünkü bazı feleklerin diğer bazılarında meydana gelen daha süratli bir hareketi kabul etmemeleri mümkündür.

Gazali'nin bu meselede, filozoflara yöneltmiş olduğu altıncı itiraz şudur: **"İmkân, ancak taşahhus ettiğinde farklılaşan tek bir tabiattır. O halde nasıl oluyor da ondan bazan en dış felek, bazan başka bir** felek, bazan ay altı âleminin heyûlâsı çıkmaktadır -hatta bazan da meselâ Zeyd'in imkânında olduğu gibi hiçbir şey çıkmamaktadır?- **İlk Akıl'ın imkânı ile en dış feleğin varlığı arasında ne münasebet var?** Sonra aynı şekilde, İlk Eser'in kendisini ve kaynağını düşünmesinden iki başka şey çıkıyor da insanda aynı şey niçin söz konusu olmuyor?"

Bunun cevabı şudur: **"Filozoflar İlk Akıl'ın imkânının, ilk feleğin cirminin varlığını icab ettirdiğini ileri sürmezler; onun,** özünün hususiyeti ile birlikte, imkânı itibariyle bu şeyi icab ettirdiğini söylerler. İlk Akıl'dan başkasının, İlk Akıl'ın imkânı aracılığı ile yaptığı şeyi, imkânları bir olmasına rağmen yapması gerekmez; çünkü İlk Akıl, hakikati bakımından diğer varlıklardan -bunlar ister akıllar; isterse nefsler veya cisimler olsunlar- farklıdır. Bundan dolayı, İlk Akıl'dan, imkânı aracılığı ile bir feleğin çıkması, **başkasından ise imkânı aracılığı ile bir feleğin -hatta hiçbir şeyin- çıkması caizdir."**

Sonra Gazali'nin "İlk Akıl'ın imkânı ile en dış feleğin varlığı arasında ne münasebet var?" sözü burada ileri sürülemez; çünkü burada amaç basit bir şeyde, kendileri ile bu basit şeyin çokluk kaynağı olacağı müteaddit cihetlerin varlığını açıklamaktır, yoksa bu cihetle bu südûr eden şey arasındaki münasebetin hususiyetini açıklamak değildir. Çünkü insan zekâsı buna benzer birçok şeyde bu tip münasebetleri kavramaktan acizdir, nerede kaldı ki bu Yüksek Akıllar'da bu münasebeti kavrasın.

Sonra, Gazali'nin "İlk Eser'in kendisini ve kaynağını düşünmesinden iki başka şey çıkıyor da insanda aynı şey niçin söz konusu olmuyor" sözüne gelince, bunun cevabını yukarıda imkânla ilgili ola-

rak söylediğimiz şeylerde gördün.

Gazali'nin, bu mesele ile ilgili olarak filozoflara yönelttiği itirazlar bunlardır; bu mesele ile ilgili olarak, Gazali'nin zikrettiklerinin doğrultusunda olan başka itirazlar da ileri sürülmüştür. Ama onları zikrederek burada sözü uzatmak istemiyoruz.

Dedi: ...imkân...tek bir tabiattır...

Diyorum: Bu itiraz iki şeye dayanıyor; bunlardan biri imkânın nev'î bir tabiat olduğu, diğeri taşahhus etmede farklı olmanın eserlerin farklı olmasının nedeni olmadığıdır. Ama henüz bunlardan hiçbiri ispat edilmiş değildir.

Dedi: ...o halde nasıl oluyor da ondan bazan en dış felek...

Diyorum: Yani "...nasıl oluyor da bazan ondan en dış feleğin südûrunun ciheti..." demek istiyor. Gazali'nin amacı bu söylediğimizdir; ancak buraya uygun olan bu anlam açık olduğu için, o bu ibaresinde gevşek davranmıştır. Yoksa o, söz konusu cihetlerin hakikî kaynaklar olmadıklarını bilmeyen biri değildir. Bundan dolayı yazar Gazali'nin bu sözlerini olduğu gibi, yani zahiri anlamında almakta doğru yapmamıştır. Tersine onun bu suali soran (Gazali) hakkındaki kanaati güzelleştirmesi lâzımdı.

Dedi: ...İlk Akıl'ın imkânı ile en dış feleğin varlığı arasında ne münasebet var?...

Diyorum: Yazarın zannettiği gibi, Gazali burada bu münasebetin yanlış (fasid) olduğunu söylemek istemiyor, onun imkânsız olduğunu söylemek istiyor.

Dedi: ...filozoflar, İlk Akıl'ın imkânının, ilk feleğin cirminin varlığını icab ettirdiğini ileri sürmezler...

Diyorum: Daha önce, bu cevabı bu öncülü geliştirerek başlatmasına gerek olmadığına, doğrusunun hemen başta "İlk Akıl'dan başkasının, İlk Akıl'ın imkânı aracılığı ile yaptığı şeyi yapması gerekmez" söylemek olduğuna dikkatin çekilmişti.

Dedi: ...başkasından ise, imkânı aracılığı ile bir feleğin -hatta hiçbir şeyin- çıkmaması caizdir...

Diyorum: Bu söz buraya uymuyor. Çünkü bu itirazı yapan, imkânın, "...bazan başka bir felek..." sözünün açık olarak delâlet ettiği üzere başka bir akıldan, başka bir feleğin südûru ciheti olmasını inkâr etmemektedir.

İmam Gazali dedi ki: "Filozofların, Tanrının âlemin faili ve yapıcısı (sani'), âlemin Tanrı'nın eseri ve fiili olduğu hakkında zikrettikleri şeyler, bir "karıştırmaca", "aldatmaca"dır (talbis); çünkü onların ana görüşlerine (asl) göre, âlemin Tanrı'nın fiili olması üç bakımdan tasavvur edilemez: Fail bakımından, fiil bakımından, fail ile fiil arasındaki müşterek münasebet bakımından.

Fail bakımından âlemin Tanrı'nın eseri olamıyacağının nedeni şudur: Her müessirin fail olması için, yaptığı şeyi isteyen, seçen olması zorunludur. Filozoflara göre ise Tanrı muhtar değil, mûcîbtir.

Fiil bakımından âlemin Tanrı'nın eseri olamıyacağının nedeni şudur: Fiil, zamanda varlığa gelendir; âlem ise filozoflara göre, ezelîdir. Bundan ötürü o, Tanrı'nın fiili olamaz.

Fail ile fiil arasındaki müşterek münasebet bakımından âlemin Tanrı'nın eseri olamıyacağının nedeni şudur: Tanrı filozoflara göre, her bakımdan bir olandır; onlara göre her bakımdan bir olandan ancak tek bir şey çıkabilir. Oysa âlem farklı şeylerden mürekkeptir. Bundan ötürü o, O'ndan südûr edemez ve O'nun fiili olamaz."

Biz bu üç bakımdan her birini teker teker inceleyelim: **Gazali'**

nin birinci bakımla ilgili sözlerinin özeti şudur: "Fail, kendisinden fiilin irâdesi ile çıktığı şeydir. Güneşin aydınlattığını, insanın gölge yaptığını söyleyen şahıs, **ya düşünmeden konuşmaktadır veya fail kavramını tanımı dışında genişleterek kullanmaktadır.** Çünkü "fail" kelimesini, sadece "fail" ile "neden" arasındaki ortaklıktan hareket ederek, aslında fail olmayan bir şey hakkında kullanmaktadır. Bunun delili şudur: **Cansız varlıklardan fiil selb edilse** ve onların fiili olmadığı, sadece canlı varlıkların fiili olduğu söylense, bu doğru ve makbul bir söz olur. Bu selbin doğru olması, ilgili yerinde gösterildiği üzere, burada bir "mecaz"ın söz konusu olduğuna işaret etmektedir. "Fiil"in, "irâdî" fiil, "tabiî" fiil olarak ikiye bölünmesi, hakikatte doğru değildir ve "tabiî olarak fiilde bulundu" sözü, hakikatte bir çelişkidir. Bu sözün red edilmemesinin nedeni, burada "fiil" kelimesinin sadece "tesirde bulunma" anlamında mecazî olarak kullanıldığının bilinmesidir. Çünkü burada onun "hakikî fiil" anlamında olmasını engelleyen bir şey vardır. "İrâdesi ile fiilde bulundu" sözü ise, "gözü ile gördü", "dili ile konuştu" sözleri gibi gerçekte bir tekrardır. Bu sözün de red edilmemesinin nedeni, "fiil" kelimesinin, bazan "ihtiyârî" olmayan şeyler hakkında mecazî olarak kullanılmasıdır. Bundan ötürü burada "irâdesi ile" ibaresi, böyle bir mecaz zannını ortadan kaldırmak için kullanılmaktadır (nasıl ki "görme" ve "konuşma" kelimeleri de aslî manaları dışında mecazî olarak kullanılırlar ve "gözü ile", "dili ile" kelimeleri burada onların mecazî olarak kullanıldıkları zannını ortadan kaldırmak için onlara ilâve edilirlerse).

Arapçada mevcut olan "ateş yakar", "kar üşütür" gibi sözler ve bunun benzeri diğer ifadeler birer mecazdır; çünkü bu zikredilenlerden her biri, aslında bir "fiil" ihtiva etmektedirler. **Çünkü meselâ "ateş yakar" sözünün anlamı, ateşin yakma fiilinde bulunduğudur.** Diğerleri için de böyledir. Ama "fiil", "irâde" mefhumunu içerir. Oysa bunlarda bir irâde yoktur. Buna delil olarak şunu ileri sürebiliriz: Meydana gelişinde biri irâdî, diğeri gayrı-irâdî olan iki şeye bağlı olan bir olay farzedelim: **Gerek akıl, gerek dil, burada fiili,irâdî olana** izafe eder. Çünkü bir insan, bir insanı ateşe attığında ve o insan öldüğünde, katilin o ateşe atan insan olduğu söylenir, ateş olduğu söylenmez. Eğer "fail" kelimesi irâdesi ile fiilde bulunanla, böyle fiilde bulunmayana aynı şekilde izafe edilseydi, **ne akıl, ne örf, ne dil bakımından bu öldürme işi, irâdesi ile fiilde bulunana izafe edilmezdi. Tanrı'nın kendinden başka her şeyin "icâb" yoluyla nedeni olduğu iddia edildiğinde,** O'nun "fail" diye adlandırılması doğru olmaz. Çünkü Tanrı, filozoflara göre, âlemin muhtar faili değildir.

Gazali'nin **ikinci bakımla ilgili sözlerinin özeti şudur:** "Fiil, bir şeyi zamanda varlığa getirmek (ihdas), onu yokluktan varlığa çıkarmaktır. Bu, ezelî olanda tasavvur edilemez. Çünkü onda, bir yokluk durumu mevcut değildir ki ondan varlığa getirilebilsin. Âlemin zamanda varlığa gelmesi, **yani varlığından evvel yokluğunun gelmesi,** Tanrı'nın bir fiil değilse de, bu, âlemin varlığının Tanrı'nın bir fiili olması için şarttır. Öncesinde yokluk olmayan bir varlık, bir failin fiili olamaz. Bir fiilin fiil olması için şart olan her şeyin, failin fiili ile olması gerekmez. Failin fiilde bulunması için, bir varlığa, kudrete,bilgiye sahip olması şarttır. Ama bunlardan hiçbirinin, bu failin fiili olması gerekmez. Varlığı daimî olan ezelî (âlemin) Tanrı'nın fiili olarak adlandırılması caiz değildir. Eserle neden arasındaki bağlantıya gelince, onların ikisinin de ezelî veya zamanda varlığa gelen olmaları caizdir. Eğer "filozoflar, âlemin Tanrı'nın fiili olması ile, onun O'nun eseri olmasından başka bir şeyi kastetmezler. Eğer eserin,nedeninin devamı ile devam etmesinin caiz olduğunu kabul ederseniz, filozoflarla bu konuda aranızda anlam bakımından bir ihtilaf söz konusu olamaz. Sadece bir lafzın kullanılması konusunda aranızda ihtilaf söz konusu olur" derseniz, **biz deriz ki: "Bizim amacımız** onların, anlamlarını iyice tesbit etmeksizin bu kelimeleri kullanarak kendilerinin İslâm olduklarını iddia ettiklerini ortaya çıkarmaktır."

İmâm Razî'nin, zamanda varlığa gelmenin, varlığın, failin fiili olması için şart olmasına itiraz olarak söylediği şu sözler "...varlıktan önce yokluğun gelmesi demek olan zamanda varlığa gelme, varlığın kendisinden sonra gelen bir sıfatıdır. Eğer o (zamanda varlığa gelme), varlıktan önce gelen fiilin bir şartı olsaydı, bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesi gerekirdi" **burada varid olamaz.** "Zamanda varlığa gelmek, yokluk tarafından önce gelinme terimlerin-

den kastedilen şey, bu söz konusu mahzur meydana gelecek tarzda açık şeyler değildir; tersine onlardan kastedilen, bir şeyin var olduğunda zamanda var olacak tarzda olmasıdır. Bu anlam varlıktan sonra gelmez" diyerek, bu itiraza verilen cevaba ihtiyaç yoktur. Çünkü Gazali, zamanda varlığa gelmeyi, tesirde bulunmak, varlığa getirmek anlamında fiilde şart kılmamıştır. (Çünkü o, eserin, nedenle ezelî olmasını caiz görmüştür.) Tesirde bulunmanın, varlığa getirmenin fiil diye adlandırılmasında zamanda varlığa gelmeyi şart kılmıştır. Çünkü ona göre fiil demek, bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak demektir.(23)

Bu iki bakımla ilgili olarak Gazali'nin zikrettikleri şeylerin filozofların görüşlerini red, iddialarını çürütme olmadığı, sadece kelimeler üzerinde bir tartışma olduğu gözünden kaçmıyor. İkinci bakım, yani fiil bakımı ile ilgili söyledikleri, delilsiz bir iddiadır; birinci bakımla, fail bakımı ile ilgili söyledikleri üzerinde münakaşa edilebilir ve onlar kabul edilmeyebilir. Şöyle ki: Arapçada "ateş yakar", "kar üşütür" ve bunların benzeri sözlerin mecaz kabilinden oldukları iddiası, **tamamiyle dil kanunu dışına çıkmak** ve münazarada riayet edilmesi zorunlu olan insaftan uzaklaşmadır. Kaldı ki ne onun irtikâp edilmesinde bir zaruret, ne de kabul edilmesinde bir gerek vardır. **Burada bu sözlerin mefhumlarında "fiil"in nazar-ı itibare alındığı zannı,** onu o söylediği şeyleri söylemeye itmiştir. Oysa bu kabul edilmeyebilir. Gazali'nin bunu ispat etmek üzere ileri sürdüğü "..hakiki fiil, irâde ile olandır, buna delil olarak şunu ileri sürebiliriz: Meydana gelişinde biri irâdî, diğeri gayrı-irâdî olan iki şeye bağlı olan bir olay farzedelim. Gerek akıl, gerek dil, burada fiili irâdî olana izafe eder.." sözleri **şöyle reddedilebilir: "Eğer bu görüşle, fiilin sadece ona izafe edildiğini, diğerine de izafe edilmediğini kastediyorsa,** bunu kabul etmeyiz; çünkü meselâ sucunun susuzluk giderdiği söylendiği gibi suyun da susuzluk giderdiği söylenir, hatta bu ikincinin kullanılışı daha yaygındır, akıl bakımından daha açıktır. Eğer bu görüşle, onun irâdî olanla birlikte diğerine de izafe edildiğini kastediyorsa, bunu kabul ederiz,ama bu Gazali'nin amacını ispat etmez."

(23) Burada Razi'nin demek istediği şudur: "Varlık", mantık bakımından "zamanda varlığa gelme"den önce gelir; Tanrı'nın varlığa getirme fiili ise, "varlık"tan önce gelir. Eğer "zamanda varlığa gelme", Tanrı'nın varlığa getirme fiilinin bir şartı olsaydı, yani dolayısı ile ondan önce gelseydi, varlıktan da önce gelmesi gerekirdi. Bu ise çelişkidir.

Hoca-zâde'nin bu itiraza verdiği cevaba gelince, o, zamanda varlığa gelmeyi Gazali'nin tesirde bulunmak, varlığa getirmek anlamında fiilde şart kılmadığını, ancak bunların fiil diye adlandırılmasında şart kıldığını söylemektedir ki bu cevap, açıkca görüldüğü üzere, lafzî bir cevap olmaktan ileri gitmemektedir.

Sonra yine Gazali'nin bununla ilgili olarak söylediği şu sözler "...bir insan, bir insanı ateşe attığında ve o insan öldüğünde, katilin, o ateşe atan insan olduğu söylenir, ateş olduğu söylenmez.." kabul edilse dahi, bunun mutlak olarak değil, buradaki öldürme olayının hususiyetinden ileri gelmesi caizdir. Gazali'nin burada söylediği şeylerin kendisine indirgeneceği şey, maksadı,filozofların bu sözleri ile bir karıştırmaca içinde olduklarını göstermektir. **Ancak buna karşı onlar da şöyle diyebilirler:** "Biz "fail"le, mutlak olarak, yani ister irâdî ister gayrı-irâdî, hangi tarzda olursa olsun "müessir" olanı, "fiil"le, bazan "eser"i, bazan "tesir"i (ister bu eserden önce yokluk gelsin, ister gelmesin, ister bu tesir, zamanda varlığa getirmek olsun, ister öncesinde yokluğun gelmediği bir varlığa getirmek olsun) kastederiz. Eğer bu iki kelime Arapçada bizim kastettiğimiz anlamlarda kullanılıyorsa, bizim bu kastettiğimiz anlamlarda hakikidirler, yoksa mecazidirler. Ne kastettiğimiz anlamlarda "fail" ve "fiil" kelimelerinin hakiki olmalarının bize bir faydası vardır, ne de mecazî olmalarının bize bir zararı vardır. Bu iki kelime bizim kastettiğimiz anlamlarda kullanılmıyorlarsa, bunun da bize ne zararı vardır? Bunun inançlarımızı gizlemekle, karıştırmaca içinde olmakla, aldatmakla ne ilgisi vardır? Çünkü biz açık olarak, Tanrı'nın muhtâr olmayı mûcib olduğunu, âlemin zamanda varlığa gelmeyip ezelî olduğunu söyleriz, hatta en yüksek sesimizle, kelâmcıların ileri sürdükleri şekilde "ihtiyâr"ın Tanrı'ya layık olmayan bir eksiklik olduğunu iddia ederiz. Bu inançlarımızı gizleme, aldatma (tadlis) ithamının, o halde anlamı nedir?"

Gazali'nin üçüncü bakımla, yani fail ile fiil arasındaki müşterek bir şarttan ötürü, âlemin, filozofların ana görüşlerine göre Tanrı'nın bir eseri olamıyacağı ile ilgili olarak söylediği

şeylerin özeti şudur: "Filozoflar, Tanrı'nın her bakımdan bir olduğunu, her bakımdan bir olandan ise ancak tek bir şey çıkabileceğini iddia ederler. İmdi âlem farklı şeylerden mürekkeptir. Bu durumda onların ana görüşlerine göre âlemin Tanrı'nın eseri olması tasavvur edilemez. Eğer onlar "âlem, bütünü ile Tanrı'dan araçsız olarak südûr etmiş değildir; ondan südûr eden, kendi kendisini ve kaynağını bilen, Şeriat dilinde melek, filozoflarca Akıl diye adlandırılan basit, maddeden mücerret bir cevherdir. Bu Akıl'dan ikinci bir Akıl, ondan üçüncü bir Akıl südûr eder ve böylece, yani aracılıkla varlıkların çoklaşması meydana gelir" derlerse, biz deriz ki: "O zaman âlemde, birimlerden mürekkep olan bir şeyin olmaması, bütün varlıkların birimlerden ibaret olması lâzım gelir. Oysa böyle değildir. Çünkü cisim, filozoflara göre, bir heyûlâ ve bir sûretten mürekkeptir. Bu iki şey birleşerek bir tek şey meydana getirirler. Bu ikisinden biri diğerinin nedeni değildir. Eğer bu mürekkep şey tek bir nedenden südûr ediyorsa, filozofların "birden, ancak tek bir şey çıkabilir" iddiaları çürütülmüş olur; eğer bu mürekkep şey, mürekkep bir nedenden südûr ediyorsa, sözü bu mürekkep neden üzerine naklederiz. Bu teselsülün, basit bir nedende sona ermesi zorunludur; çünkü Tanrı basittir. İmdi eğer bu eser olan mürekkep şey, basit bir nedende sona ermezse, eserler silsilesinin Tanrı'da sona ermesi tasavvur edilemez. **O zaman filozofların "birden, ancak tek bir şey çıkabilir" iddiaları çürütülmüş olur.** Nihayet yine bu faraziyeye göre, bu tertip silsilesi içinde iki varlık yoktur ki dolaysız veya dolaylı olarak biri diğerinin nedeni olmasın. Bu ise yanlıştır; çünkü biz, âlemde birbirleriyle hiçbir ilişkisi olmayan varlıkların olduğunu kesinlikle biliyoruz."

Filozofların Tanrı'nın her bakımdan bir olduğu, her bakımdan bir olandan ise birden fazla şeyin çıkamıyacağı iddialarının, farklı şeylerden mürekkep olan âlemin, Tanrı'nın eseri, fiili olmamasını gerektirmediği gözünden kaçmıyor. **Çünkü meselâ her bakımdan bir olan bir kaynak farzedelim;** Bu, A olsun. Bundan bir tek şey südûr etmiş olsun, bu, B olsun. Bu B, A'nın birinci mertebedeki eseridir. Sonra A'dan B yardımı ile bir şeyin südûr etmesi (bu C olsun), B'den yalnız başına diğer bir şeyin südûr etmesi (bu da D olsun) caizdir. Şu halde burada ikinci mertebede, biri diğerinden önce gelmeyen iki eser söz konusu olacaktır. Sonra A'dan, yalnız başına C aracılığı ile bir şeyin, yalnız başına D aracılığı ile ikinci bir şeyin, C ve D'nin müşterek aracılığı ile üçüncü bir şeyin, B ve C'nin müşterek aracılığı ile dördüncü bir şeyin, B ve D'nin müşterek aracılığı ile beşinci bir şeyin, B,D,C'nin müşterek aracılığı ile altıncı bir şeyin, B'den C aracılığı ile yedinci bir şeyin, D aracılığı ile sekizinci bir şeyin,C ve D aracılığı ile dokuzuncu bir şeyin, C'den yalnız başına onuncu bir şeyin, D'den yalnız başına on birinci bir şeyin, C ve D'den müşterek olarak on ikinci bir şeyin çıkması caizdir. Bütün bunlar üçüncü mertebede ortaya çıkacaklardır. Eğer bu mertebeleri caiz görürsek, O'nda sayısız bir çokluğun varlığı caiz olur. O halde söz konusu iki öncülden, farklı şeylerden mürekkep olan âlemin Tanrı'nın eseri olmaması lâzım gelmez. Olsa olsa âlemin bütününün, bütün olarak, bizzat, yani araçsız olarak, O'nun eseri olmadığı söylenebilir. Ama "fiil" mefhumunda, "aracılık" mefhumunun bulunamıyacağı diye bir zorunluluk yoktur. Çünkü Gazali'nin kendisi bir insan, başka bir insanı ateşe attığında ve o insan öldüğünde katilin, o ateşe atan insan olduğunu, ateşin ise burada aracı olduğunu kabul etmiştir. Sonra yine söz konusu iki öncülden, "...bu tertip silsilesi içinde iki varlık yoktur ki dolaysız veya dolaylı olarak biri diğerinin nedeni olmasın..." iddiası lâzım gelmez. Ancak filozofların Tanrı'dan çokluğun çıkması durumu ile ilgili olarak söyledikleri de daha önce üzerinde uzun uzun durduğumuz kusurlardan yoksun değildir.

Dedi: ... Gazali'nin birinci bakımla ilgili) sözlerinin özeti şudur: ...

Diyorum: Bunun üzerinde biraz durmamız lâzım; çünkü burada söylenen şeylerle, daha önce gelen sözler arasında açık bir farklılık mevcut. Bu farklılık, bu sözlerin onların özeti olmasını engellemektedir; çünkü daha önce, filozofların bu konu ile ilgili olarak zikrettikleri şeylerin kesin olarak bir karıştırmaca, aldatmaca, olduğu iddia edilmişti. Burada ise onların bu konu ile ilgili olarak söyledikleri şeylerin dayanağının, bir terimi tanımı dışında genişleterek kullanmak (tacavvuz) olduğu söyleniyor. Bu durumda o zikredilen şeyler, bir karıştırmaca, aldatmaca olmayacaklardır.

Dedi: ...ya düşünmeden konuşmaktadır (mucazif) veya fail kav-

ramını tanımı dışında genişleterek kullanmaktadır...

Diyorum: Alaattin Tûsî ise bununla ilgili olarak şunları demektedir: "..bu, ya bir hatadır veya istiare yolu ile mecazdır...". Aslında ne bu, ne de yukarıdaki bölme (tardid) doğru değildir; çünkü akıllı bir kişinin sözünün, düşünmeden konuşmaya veya bir hataya nisbet edilmesi caiz olmayan doğru bir anlamı vardır. Akıllı bir kişinin sözünde durum böyle ise fazıl kişilerin ekserisinin sözlerinde nasıl böyle olmaz? Sonra, burada açık olan, bu sözlerin "mecaz-ı mürsel" kabilinden olduklarıdır. Arapçada bu türlü sözler caizdir ve kullanılır. Sonra Alaattin Tûsî, "..bu ya bir hatadır veya istiare yolu ile mecazdır.." sözünden sonra "fiil" kelimesinden kastedilen anlamın mecaz-ı mürsel yoluyla mutlak olarak varlığa getirmek olduğunu kabul etmiş ve bunun geniş bir "bab" olduğunu söylemiştir.

Dedi: ...bunun delili şudur: Cansız varlıklardan fiil selb edilse....

Diyorum: Buna karşı biri diyebilir ki: "Bu, "ihtiyâr"ın, hakikî fiilin şartı olduğuna delâlet etmez; çünkü failin fail olmasının şartının, kendisinden sâdır olan şeyin sudûruna ait bilinci olması muhtemeldir. O zaman bu delilin dayanağı bu şart olur."

Dedi: ...Arapçada mevcut olan "ateş yakar", "kar üşütür" gibi sözler...

Diyorum: Alaattin Tûsî "Kitab al-Zuhr"da bununla ilgili şunları söylemektedir: "Eğer irâdi olmayan şeylerde fiil kelimesinin ve geçişli fiil sigasının kullanılması Arapçada yaygındır ve "örf" ehlince makbuldür.(24) Meselâ "ateş yakar", "kılıç keser", "su, susuzluk giderir" denir ve bu sözlerin kullanımlarında kastedilen bu kelimelerin hakikî anlamlarıdır. Şu halde bütün bunları elde bir delil olmaksızın mecazî anlamda yorumlamak kabul edilemez" denirse, buna şöyle cevap veririz: "Evet, elde bir delil olmaksızın bu iddia ileri sürülse öyledir; ancak burada bir çok delil vardır: Meselâ Arap dilinin üstatları, kesmeyi kılıca, doyurmayı ekmeğe, susuzluk gidermeyi suya isnad etmenin ve buna benzer şeylerin mecazî bir isnad, yani fail olmayana isnad etmek olduğunu açıkca belirtmişlerdir. Ve yine meselâ bütün akıllı kişiler, söz konusu şeylerin, söz konusu fiillerin âletleri olduğu, fiilin failinin ise fiilin âletindan başka, farklı bir şey olduğu konusunda uyuşma halindedirler. Nihayet meselâ, "kesmeyi yapan kılıç değil, onu kullanan şahıstır, diğer fiillerde de durum böyledir" diyerek bu (âletlerin) fail oluşlarını reddedilmesi mümkündür."

(24) Burada "örf ehli" ile bilgili, aydın, dilin kullanımına vakıf kişiler kastedilmektedir.

Alaattin Tûsî'nin bu sözleri ise şöyle reddedilebilir: "Arap dilinin üstatlarının söz konusu "belirtmeleri"nde, bu zikredilen şey hakkında bir işaret mevcut değildir; çünkü bir fiilin, yapanına hakikî olarak, âletine mecazî olarak izafe edilmesi, ancak bu iki şey arada bulunduğunda söz konusudur. Eğer ortada sadece âlet mevcutsa, fiil her ikisine de izafe edilir. Meselâ bir yanma olayında, bu ateşi yakan biri yoksa, "ateş yakıyor" denir. O halde bu durumda "ihtiyâr" sıfatı ile fiilde bulunmak şartı ortadan kalkar. Kaldı ki nasıl böyle değildir? Çünkü hakikî kelâmcılar ve filozoflar, ilgili yerinde gösterilmiş olduğu üzere, âlemde bir tek hakikî fail olduğu konusunda uyuşma halindedirler.(25)

Dedi: ...çünkü meselâ "ateş yakar" sözünün anlamı, ateşin yakma fiilinde bulunduğudur...

Diyorum: Biri buna karşı diyebilir ki: "Bu sözün, bu anlama geldiğini kabul etmiyoruz; tersine, bu sözün anlamı, ateşin arkasından yakmanın geldiğidir."(26)

Dedi: ...gerek akıl, gerek dil (luğat) burada fiili irâdî olana...

Diyorum: Doğrusu "...gerek örf, gerek dil, burada fiili irâdî ola-

(25) Kemâl Paşa-zâde'nin bu görüşünün açıklanması ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s.137.

(26) Bu görüşünün açıklanması ile ilgili olarak da bkz: Cilt I, s.138.

na..." demesi idi; çünkü dildeki izafet de akıldan gelir. Bundan ötürü onu akılın mukabili olarak zikretmesine mahal yoktur. Ama "nakl"in akla mukabil olması durumu böyle değildir. Çünkü "nakl"de, zait bir hususiyet vardır. Bu hususiyetten ötürü, onun, bu hususiyetten mahrum olan Akıl'a mukabele edilmesi caizdir. Ama dilde durum böyle değildir. Dil, bu söz konusu izafette rolü olan bu hususiyetten mahrumdur.

Dedi: ...ne akıl, ne örf, ne dil bakımından, bu öldürme işi...

Diyorum: Bununla ilgili olan şeyleri yukarıda söyledik.

Dedi: ...iradesi ile fiilde bulunana izafe edilmezdi...

Diyorum: Doğrusu "...fiilin izafesi, bu iradesi ile fiilde bulunana tahsis edilmezdi.." demesi idi: Çünkü bu zikrettiği şeyin gerektirdiği şey, bu söz konusu izafe etmenin kendisinin değil, onun "tahsis" edilmesinin nefy edilmesidir.

Dedi: ...(Tanrı'nın kendisinden başka her şeyin) "icâb" yolu ile nedeni olduğu iddia edildiğinde...

Diyorum: Doğrusu daha sonra "...çünkü Tanrı filozoflara göre âlemin muhtâr faili değildir.." sözü ile zikredeceği açıklamaya (ta'lil) uyması için, bu sözün burada zikredilmemesiydi.

Dedi: ...(ikinci bakımla ilgili sözlerinin) özeti şudur: ...

Diyorum: Doğrusu "..ikinci bakımla ilgili sözlerinin geniş anlatımı (tafsil) şudur..." demesi idi; çünkü daha önce nakledilen şeyler, bu geniş anlatıma göre bir özet durumundadır.

Dedi: ...yani varlığından önce yokluğunun gelmesi...

Diyorum: Daha önce zamanda varlığa getirmeyi (ihdas) "bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak" olarak tanımladı. Bu tanım, burada "zamanda varlığa gelmek"i (hudûs) de, "bir şeyin yokluktan varlığa çıkması" olarak tanımlamasını gerektirmektedir.

Dedi: ...biz deriz ki bizim amacımız...

Diyorum: Söz konusu kelimelerin ortaya çıkışları İslâmdan öncedir; bundan ötürü söz konusu kullanımların, Gazali'nin zikrettiği şeyden ötürü olması ihtimali yoktur.

Dedi: ...burada varid olamaz...

Diyorum: "Burada" sözüne gerek yoktur; çünkü bu, başka bir yerde o itirazın varid olacağı zannını uyandırmaktadır: Oysa böyle değildir. Çünkü bu itirazın kaynağı, "fiil"den kastedilen şeye, onu tesirde bulunmak, varlığa getirmek anlamında alarak vakıf olmamaktır. Oysa "...varlığın, failin fiili olması için..." ibaresi, onun bu anlamda alınmasına müsaade etmemektedir. Böylece bu itirazın yanlışlık ciheti ortaya çıktıktan sonra, başka bir yerde bu itirazın varid olacağı iddiası çürütülmüş olur.

Dedi: ...tamamiyle dil kanunu dışına çıkmak...

Diyorum: Buna benzer lafzların mecazî olduklarını iddia etmek, dil kanununa aykırı değildir. Nasıl aykırı olabilir ki "Al Sihah" "Al-Asâs", "Al-Kamus" gibi muteber dil kitapları böyle mecazî sözlerle doludurlar.[27]

Dedi: ...burada bu sözlerin mefhumlarında fiilin nazar-ı itibare alındığı zannı...

Diyorum: Doğrusu şöyle demesiydi: "..."fiil" mefhumunda ihti-

---

*27 **"Al Sihah"** daha önce belirttiğimiz üzere Cevherî'nin lügatıdır (bkz: burada s.279) not: 11). **"Al-Asâs"**, yine daha önce zikrettiğimiz Zamanşari'nin lügatıdır, asıl adı **"Asas al-Balağa"**dır (Zamanşari hk. bkz: burada s.32 not: 27.) **"Al-Kamus"** ise Firûzâbâdî'nin meşhur lügatidir.*

yârın bu sözlerin de mefhumlarında "fiil"in nazar-ı itibare alındığı zannı.. (Gazali'yi o söylediği şeyleri söylemeye itmiştir, oysa bu iki görüş de kabul edilmeyebilir..."

Dedi: ...şöyle reddedilebilir: "Eğer bu görüşle, fiilin sadece ona izafe edildiğini...kastediyorsa...

Diyorum: Evet, Gazali bunu, yani birinci görüşü kastediyor; çünkü bu görüşünü temellendirmek üzere söylediği "...katilin o ateşe atan insan olduğu söylenir, ateş olduğu söylenmez.." sözleri, açık olarak, onun bu "...gerek akıl gerek dil burada fiili irâdî olana izafe eder..." fikrini, yani birinci görüşü kastettiğini göstermektedir. Ancak Gazali bu sözlerine, burada gevşek davranarak "...gayrı-irâdî olana izafe etmez.." sözünü eklememiştir; bunun da nedeni, onsuz da kastetmek istediği şeyin kafi derecede açık olduğunu görmesidir.

Burada üzerinde durulması gereken başka bir şey daha var ki o da şudur: Eğer burada Gazali'nin bu sözüne işaret ediliyorsa, bu söz "kabul edilmeme"yi (men) kabul etmez. Bundan ötürü yazarın ona karşı ileri sürdüğü "kabul etmeme"sinin, bu sözün ispatında ileri sürülen delilin öncüllerinden birine yöneltilmesi zorunludur. O halde yazarın bu iddiaya yönelttiği kabul etmemesi, Gazali'nin "...çünkü bir insan, bir insanı ateşe attığında ve o insan öldüğünde..." sözü ile zikrettiği delilin öncülüne yönelme durumundadır. Bundan ötürü de bu kabul etmemesi ile bu delilin kendisine yönelttiği kabul etmemesi münazara kanunu gereğince bir tek kabul etmemedir. Bundan ötürü yazarın onları iki ayrı kabul etmeme olarak ileri sürmesine mahal yoktur.[28]

Dedi: ...ancak buna karşı onlar da şöyle diyebilirler: ...

(28) Kelâmcıların terminolojisinde "red", "nakz", "men" "def" ayrı ayrı anlamlara gelmektedir. Bunlardan "men" etme, bir tartışmada hasmın iddiasının delilinin öncüllerini (her iki öncülünü) red etme anlamında alınmaktadır. Bu red etmeyi temellendiren misal veya delile ise "sened" adı verilmektedir. (bkz: Horten, ***"die Theologie des İslam"*** *s.353). Biz bu çevirimizde "men" etmeyi genellikle "kabul etmeme" olarak çevirdik.*

Diyorum: Filozofların "fail"i bu şekilde yorumlamaları ile daha önce Gazali'nin "...eğer, filozoflar âlemin Tanrı'nın faili olması ile onun, O'nun eseri olmasından başka bir şeyi kastetmezler..." derseniz, ..." sözü ile kastettiği şeyin tek bir şey olduğu gözünden kaçmıyor. Bundan ötürü orada Gazali'nin o itirazı reddetmek üzere ileri sürdüğü şeylerin, burada da zikredilmeleri mümkündür. Yazarın anlatımının tam olması için, onların da cevabını vermesi gerekir.

Dedi: ...Gazali'nin üçüncü bakımla ilgili olarak söylediği şeylerin özeti şudur...

Diyorum: burada da "...söylediği şeylerin geniş anlatımı şudur..." demesi gerekirdi; çünkü bu uzun anlatıma göre daha önce gelen şeyler bir özet mesafesindedir.

Dedi: ...O zaman filozofların "bir'den ancak tek bir şey çıkabilir" iddiaları çürütülmüş olur...

Diyorum: Bu geçiş üzerinde durmamız lâzım; çünkü daha önce gelen açıklamalardan (beyan), söz konusu teselsülün kendisinde sona ereceği basit nedenin her bakımdan bir olması lâzım geldiği çıkmamaktadır. Oysa filozofların mezkûr sözlerinde "Bir olan"dan kasıtlarının, her bakımdan bir olan olduğunu daha önce gördün.

Dedi: ...çünkü meselâ her bakımdan bir olan bir kaynak farzedelim...

Diyorum: Daha önce bu görüşün kaynağını gördün ve yazar, daha önce bununla ilgili olarak zikrettiklerimiz üzerinde düşünen bir kişiye gizli olmayacağı üzere, bu görüşü tam olarak zikretmemektedir.

(FİLOZOFLARIN, GÖKLER VE İÇİNDE OLANLAR, UNSURLAR VE ONLARDAN MÜREKKEP OLANLAR DEMEK OLAN ÂLEMİN BİR YAPICISI (SÂNİ) OLDUĞUNU İSPAT ETMEKTEN ÂCİZ OLDUKLARININ GÖSTERİLMESİ (TA'CİZ) ÜZERİNE)

İmam Gazali diyor ki: "Âlemin zamanda varlığa gelmiş olduğunu ileri sürenin, onun bir yapıcısı olduğu hakkındaki görüşü anlaşılır (ma'kûl) bir şeydir; çünkü, her zamanda varlığa gelenin, zorunlu olarak, bir varlığa getiricisi vardır **ve bunların teselsülü imkânsızdır, dolayısı ile bir "ezelî varlık"ta sona ermeleri gerekir.** Âlemin ezelî olduğunu, bir yapıcıya ihtiyacı olmadığını ileri sürenin görüşü **-yanlış olduğu delillerle ispat edilebilir ise de- gene anlaşılır bir şeydir.** Filozoflara gelince, onlar âlemin ezelî olduğunu ileri sürdükleri halde, onun bir yapıcısı olduğunu ileri sürerler. İmdi bu görüş, çürütülmesine ihtiyaç olmayan çelişik bir görüştür."

Ben diyorum ki: "Eğer Gazali "bir şeyin eser olmasına, ezelî olması aykırıdır" demek istiyorsa, bunu kabul etmiyorum. Çünkü daha önce filozoflar bunu caiz görmüşlerdir. Eğer "yapıcı, bir şeyi önce varlığa getirmeyen, sonra varlığa getirendir" demek istiyorsa, bu görüş kabul edilse dahi, bunun filozoflara bir zararı dokunmaz. Çünkü filozoflar bu anlamda, çelişki doğuracak tarzda âlemin bir yapıcısı olduğunu ileri sürmezler. Onlar, "âlemin, mümkün olduğu için, bir nedeni olması gerekir" derler ve bu nedeni "yapıcı" olarak adlandırırlarsa da bundan, "zamanda varlığa getiren"i, hatta "varlığa getiren"i anlamazlar. Bundan ötürü onların görüşlerinde bu söz konusu çelişki mevcut değildir."

Filozoflar, âlemin bir kaynağı olduğunu ispat etmek için şöyle derler: "Akıl, her varlığın ya mümkün, ya zorunlu olması gerektiğine âmirdir. Çünkü her varlık, varlığında başkasına muhtaçsa mümkün, değilse zorunludur. Âlemde bir varlığın olduğunda şüphe yoktur. İmdi eğer bu varlık zorunlu ise amacımız hasıl olmuştur; çünkü nedenlerin "devr" ve "teselsül" etmelerinden kaçınmak için bütün mümkünlerin bu varlığa dayandıklarını kabul etmek zorunludur. Eğer bu varlık mümkünse, bir nedeni olması zorunludur. **Eğer bu nedenin de bir nedeni olursa,** sözü ona naklederiz. O zaman, ya bu nedenler "devr" ederler veya sonsuza kadar teselsül ederler.[1] Veya nihayet nedeni olmayan bir varlıkta sona ererler. İlk iki ihtimal imkânsızdır. O halde geride üçüncü ihtimal kalır.

İmdi bu varlığın cisim olması caiz değildir; çünkü bütün cisimler, mürekkeptir; nedensiz olabilen bu varlığın ise mürekkep olması caiz değildir. Çünkü her mürekkep olan şey, bir nedene muhtaçtır. Bu varlığın cismin bir parçası olması caiz değildir; çünkü cismin her bir parçası, diğerine muhtaçtır. Bu varlığın nefs veya akıl olması da caiz değildir; çünkü zorunlu olan her bakımdan tektir, bu ikisi ise öyle değillerdir. Şu halde **böylece âlemin bütününün dışında olan bir varlığın** varlığı ortaya çıkmış olur. Böylece de varılmak istenen amaç ispat edilir."

Dedi: ...âlemin bir yapıcısı olduğunu ispat etmekten âciz olduklarının gösterilmesi (ta'cîz) üzerine...

Diyorum: "Âciz olduklarının gösterilmesi (ta'cîz) üzerine "ibaresi buraya uymuyor; çünkü bu fasılda, yazarın çürüttüğü bakımlardan başka bir bakımdan filozofların bu iddialarını ispat etmekten

(1) Yani "ya bu nedenler birbirlerinin yerlerine geçerler, her biri aynı zamanda diğerinin eseri ve nedeni olur; bu ise "devr" etmeleri demektir. Veya tek yönlü bir istikamette, her biri bir öncekine dayanarak sonsuza kadar giderler; bu da "teselsül" etmeleri demektir."

âciz oldukları ortaya çıkmıyor. Bundan ötürü buraya uyan şöyle demesiydi: "...Tanrı'nın varlığı hakkındaki delillerinin tam olmadığının gösterilmesi üzerine.."

Dedi: ...gökler ve içinde olanlar...demek olan âlemin...

Diyorum: Yazar, filozoflara göre âlemin mücerret Akıllar ve Nefsleri de içine aldığından habersiz gibi görünüyorlar. Yoksa âlemi bu zikrettikleri ile sınırlamasına gerek yoktu.

Dedi: ...ve bunların teselsülü imkânsızdır...

Diyorum: Burada bu öncüle hacet yok, hatta onu zikretmesi için sebeb de yok; çünkü, burada âlemin zamanda varlığa gelişinden bahsedilmektedir; âlem ise, "Tanrı'dan başka bütün mümkün varlıklar" demektir.(2) Bu konu ile ilgili olarak "Kitab al-Zuhr"de şöyle denmektedir: "..Bil ki din sahipleri âlemin zamanda varlığa geldiğini iddia ettiklerinden onun, teselsülden kaçınmak için, varlığında başkasına muhtaç olmayan bir yapıcıya ihtiyacı olduğunu açık bir zorunlulukla kabul etmek zorunda kalmışlardır. Çünkü her zamanda varlığa gelenin, kendisini varlığa getirecek bir varlığa muhtaç olduğu akıl sahibi biri için -hatta acem hayvanları bile bunu bilirler denir- açık bir şeydir."

Bu görüşteki bozukluk da gizli değil; çünkü "açık bir zorunlulukla kabul edilmesi zorunlu olan şey", âlemin zamanda varlığa gel-

(2) Kemâl Paşa-zâde'nin burada demek istediği şudur: Burada âlemin zamanda varlığa geldiğinden bahsedilmektedir; başka bir deyişle, âlemin bütünü, bir zamanda varlığa gelen olarak düşünülmektedir. O zaman burada iki şey vardır: Âlem ve Tanrı. O halde teselsül faraziyesinin burada yeri yoktur. Eğer âlemde her hangi bir zamanda varlığa gelen varlık ele alınıp ondan hareket edilseydi, onun bir varlığa getiricisinin zorunlu olduğu, bu varlığa getirenin de bir varlığa getiricisi olacağı ve böylece bu varlığa getiriciler teselsülünün sonsuza kadar gitmeyerek zorunlu bir varlıkta kesilmesi gerekeceği ileri sürülebilirdi. (Görüldüğü gibi bu itiraz, tamamen biçimseldir. Çünkü zaten Hoca-zâde (ve Gazali de) önce âlemin zamanda varlığa gelmiş olduğunu söyleyip onu bir bütün olarak ele aldıkları halde, bir sonraki cümlede, genel olarak, her zamanda varlığa gelenin bir varlığa getiricisi olması lâzım geldiği ilkesine geçmekte, yani âlemde herhangi bir zamanda varlığa gelenden hareket etmektedirler.

miş olduğu farzedildiğinde bir varlığa getiriciye muhtaç olduğudur. Bu varlığa getiricinin de, teselsülden kaçınmak için, bir başkasına muhtaç olmamasının zorunlu olmasına gelince, bu, üzerinde düşünülmesi gereken bir şeydir. Alaattin Tûsî'nin "...çünkü her zamanda varlığa gelenin, kendisini varlığa getirecek bir varlığa muhtaç muhtaç olduğunu..." sözleri ile zikrettiği açıklama , ancak bu birinciyi ispat eder, ikinciyi ispat etmez. Bu, açık bir şeydir.

Dedi: ...dolayısı ile bir "ezelî varlık"ta sona ermeleri gerekir.

Diyorum: Yazarın bu anlatımının tam olmasının, "zamanî ezelîlik"in Tanrı'nın özelliklerinden biri olmasına dayandığı gözünden kaçmıyor. Oysa bu henüz ispat edilmemiştir. Eğer "biz burada Tanrı'dan başka her şey demek olan âlemin zamanda varlığa gelmiş olduğu faraziyesi üzerinde konuşuyoruz." dersen, derim ki "o zaman" ve bunların teselsülü imkânsızdır" diyen öncül ile bu öncül arasında bir birbirlerini reddediş söz konusudur." Anla bunu.(3)

Dedi: ...yanlış olduğu delillerle ispat edilebilir ise de...

Diyorum: Burada "âlem"den, "Tanrı'dan başka her şey" kastedilerek konuşulmaktadır. Buna göre, âlemin ezelî olduğu iddiası, de-

(3) Burada söz konusu olan şudur: Hoca-zâde, zamanda varlığa gelmiş şeylerin sonsuza gidinceye kadar birbirlerine dayanmalarının imkânsız olduğuna dayanarak, onların zamanda varlığa gelmiş olmayan, yani ezelî olan bir şeyde sona ermeleri gerektiğine geçmektedir. İmdi Kemâl Paşa-zâde bu nokta üzerinde durarak şu itirazı yapmaktadır: Bu faraziyeye göre, zamansal ezelîliğin, Tanrı'nın vasıflarından biri olması gerekir (çünkü zamansal varlığa geliş, yani zamansal olarak ezelî olmama o söz konusu varlıkların vasıfları idi); oysa bu henüz ispat edilmemiştir (ayrıca da kabul edilemez; çünkü Tanrı zaman bakımından ezelî değil, zaman-dışıdır.) Ve netice olarak Kemâl Paşa-zâde, kanaatimizce, bir evvelki haşiyesi ile de bağlantılı olarak şunu demek istemektedir: Âlemi bir bütün olarak alıp, onun mümkün olmasından ötürü bir nedeni olması gerektiğine geçildiğinde, yani bu delil böylece vaz edildiğinde, bu mahzurdan kurtulunur (nitekim bir sonraki haşiyesi de bu görüşümüzü doğrulamaktadır.)

lillerle değil apaçık olarak çürütülme durumundadır.[4]

Dedi: ...eğer bu nedenin de bir nedeni olursa...

Diyorum: Burada bir kusur var; çünkü yazar bu bölmenin (tardid) diğer şıkkını ele almıyor. Bu, bu nedenin bir nedeni olmaması şıkkıdır. Doğrusu bu şıkkı zikretmesi ve o zaman amacın hasıl olacağını göstermesi idi.

Dedi: ...imdi bu varlığın cisim olması caiz değildir...

Diyorum: Burada bu söz, uygun değildir; çünkü söz konusu nedeni olmayan varlığın mümkün olması ihtimali yoktur; cisim ise, mümkün varlıklardan biridir.

Dedi: ...böylece âlemin bütününün dışında olan bir varlığın...

Diyorum: Yazarın zikrettiklerinden, "âlemin bütününün dışına çıkış" ortaya çıkmıyor. Çünkü âlemin, bu zikrettiği şeylerden ibaret olduğuna dair bir delil yok burada.

Gazali, filozofların bu deliline iki bakımdan karşı çıkmıştır: Bunlardan birincisi şudur: **"Bu kaynağın feleklerden biri olması** niçin caiz olmasın? Her cismin mürekkep olduğu, **Tanrı'nın ise böyle olmadığı hakkında** filozofların ileri sürdükleri şeylerden ilerde bahsedilecektir."

Bu delillerden ikincisi şudur: "Her nedenin bir nedeni olması ve böylece sonsuza kadar gidilmesi niçin caiz olmasın? Böyle bir teselsülün imkânsız olduğu, filozofların ana görüşlerinden (asl) çıkmamaktadır. Çünkü bu imkânsızlık, zorunlu değildir. Bunun imkânsız olduğu hakkında kendisine dayanılan delil, tatbik burhanıdır. Bu burhan ise öncesi olmayan, birbirlerini takip eden,zamanda varlığa gelmiş şeylerle nakz edilme durumundadır. Filozoflar böyle şeylerin caiz olduklarını, hatta vaki olduklarını kabul ederler. Kelâmcılara gelince onlar, bu öncesi olmayan,birbirlerini takip eden,zamanda varlığa gelmiş şeylerin varlığını reddederler, bunları caiz görmezler. Bundan ötürü filozofların bu ana görüşlerine göre, nedenlerin sonsuz teselsülü imkânsız değildir."

Gazali'nin bu sözlerine şöyle cevap verilmiştir; "Bu, öncesi olmayan, birbirlerini takip eden zamanda varlığa gelmiş şeylerin, varlıkta birbirleriyle birleşik olmaları söz konusu değildir. **Bundan ötürü onların parçaları arasında** ne dış âlemde (çünkü dış âlemde bu parçalar birbirleriyle birleşik değildirler), **ne, zihinde (çünkü sonsuz bir şeyin mufassal olarak** zihinde varlığı imkânsızdır. Bu parçaların "özetsel" varlıkları ise bu tatbik için yeterli değildir) **bir tatbik tasavvur edilemez.** bundan ötürü "tatbik burhanı" onlarda geçerli olmaz. Dolayısı ile filozofların Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak ileri sürdükleri bu delil, bu şeylerle nakzedilme durumunda değildir. Mekândan ötürü birbirleriyle varlıkta birleşik olan sonsuz cisimlere gelince, onlarda durum farklıdır. Çünkü onlarda, varlıkta birbirleriyle birleşik olmalarından ve "durum" (vaz) bakımından birbirlerine terettüp etmelerinden ötürü "tatbik burhanı" geçerlidir. Bundan ötürü filozoflar bu söz konusu nedenlerin teselsülünün imkânsız olduğuna hükmetmişlerdir.[5]

Eğer "birbirlerini takip eden, zamanda varlığa gelmiş şeylerde "tatbik burhanı"nın geçerli olmasının bu şekilde reddedilmesini kabul etsek dahi, bu burhan, filozoflara göre sayıları sonsuz olan, bedenleri ortadan kalktıktan sonra ebediyete kadar devam etmelerinden

---

(4) Burada Kemâl Paşa-zâde'nin demek istediği şudur: Eğer zamanda varlığa gelen herhangi bir şeyden hareket edip, onun bir varlığa getiricisi, bu varlığa getiricisinin de bir varlığa getiricisi (ve ilahiri) olacağı, böylece sonsuza gidileceği, sonsuz teselsülün ise mümkün olmadığı ileri sürülerek, zorunlu bir varlığın, yani Tanrı'nın varlığına geçilirse, bu bir "ispat" olur ve bu ispatla, hem Tanrı'nın varlığı, hem de zamanda varlığa gelen şeylerin bütününün ezelî olamıyacağı ispat edilir. Ama eğer âlemle, Tanrı'dan başka her şey kastedilir, yani âlem bir bütün olarak ele alınırsa, bir eser olarak düşünülen bu âlem, zorunlu olarak bir neden gerektirir. Bu şekilde ise hem Tanrı'nın varlığı "apaçık" olarak, yani bir ispatla, akıl yürütme ile olmaksızın gösterilmiş olur, hem de âlemin bütününün, bir eser olacağı için ezelî olamıyacağı yine böylece apaçık olarak ortaya çıkar.

(5) Bütün bunlarla ilgili olarak tahlil kısmında daha önce geniş olarak durmuştuk. Bundan ötürü "sonsuz teselsülün imkânsızlığı", "tatbik burhanı" v.b. ile ilgili olarak oraya göndereceğiz. Bkz: Cilt I, s.57 -63.

ötürü de varlıkta birbirleriyle birleşik olan "insan ruhları" ile nakzedilme durumundadır" dersen, derim ki: "Hayır, bu delil insan ruhları ile nakzedilmez; **çünkü onlar arasında ne "durum", ne "tabiat" bakımından bir terettüp söz konusu değildir.** Bundan ötürü onlarda bu söz konusu "tatbik burhanı" geçerli değildir Çünkü iki bütünden birinin birimlerinden birincisinin, diğer bütünün birimlerinden birincisi karşısında olmasından, ikincisinin ikincisi, üçüncüsünün üçüncüsü karşısında olması gerekmez. **Velev ki akıl, birinci bütünün** her bir birimini mülahaza etsin ve ikinci bütünün birimlerine göre nazar-ı itibare alsın. Ancak akıl sonsuz olan bir şeyi mufassal olarak, ister sonlu bir zamanda, ister bir defada kendisinde bulundurmaktan acizdir. Bundan ötürü bu ruhlarda bir tatbik tasavvur olunamaz, dolayısı ile filozofların nakz edilmeleri söz konusu olamaz.(6)

Buna karşı biri şöyle diyebilir: "Birbirlerini takip eden zamanda varlığa gelen şeyler,dış varlıkta birbirleriyle birleşik değilseler de, filozoflara göre, "gölgesel varlık"ta birbirleriyle birleşiktirler; çünkü onlar hep beraber "En yüksek Mele"nin bilgisinde mevcutturlar.(7) İşte bu, filozofların söz konusu ana görüşlerini nakz etmemiz için bize yeterlidir." Buna karşı "belki filozoflar, bu varlıkların bilgilerinin zihnî varlıktan başka bir tarzda olduğunu iddia ederler **veya belki onlar bu bilgiler arasında, kendilerinde zamanın bir rolü olmadığı için,** bir terettüp olduğunu kabul etmezler" denemez, çünkü biz deriz ki: **"bizim amacımız,** sonsuz teselsülün imkânsız olduğu hakkında ileri sürülen delili mutlak olarak reddetmek değildir, filozofların ana görüşlerine göre bunun tam olamıyacağını göstermek, dolayısı ile onların bu görüşlerine göre Tanrı'nın varlığının ispat edilemeyeceğini ortaya koymaktır. Bu maksadımız hasıl olmuştur; çünkü filozoflar gök cisimlerinin Akıl ve Nefslerinin şeyler hakkındaki bilgilerinin, bu şeylerin sûretlerinin kendilerinde hasıl olmasıyla meydana geldiklerini ileri sürerler. İbni Sina'ya göre Tanrı'nın bilgisi de böyledir. O zaman dış âlemde birbirlerini takip eden zamanda varlığa gelen şeyler, bu "gölgesel" varlıkları itibariyle, bu bilgilerde birbirleriyle birleşik olurlar. Bu bilgiler arasında, kendilerinde zamanın mevcut olmamasından ötürü, bir terettüp olmadığı görüşüne gelince, bu, yanlış bir görüştür. Bunun yanlış olduğunu şöyle gösterebiliriz. Bir defa birbirlerini takip eden bu zamanda varlığa gelmiş şeyler arasındaki terettüp, sadece zamanları arasındaki bir terettüpten ibaret değildir. **Çünkü filozofların bu konudaki görüşlerinden ortaya çıktığı üzere** bu şeyler birbirlerine bağlı olduklarından ötürü aralarında bir tabiî terettüp de vardır. Buna karşılık "zamanda varlığa gelen şeyler arasındaki tabiî terettüp, onların "aslî" varlıklarında mevcuttur, gölgesel varlıklarında değil" denemez, çünkü biz deriz ki: **"Filozoflara göre "Yüksek Kaynaklar"ın şeyler hakkındaki bilgileri,** onların nedenlerini bilmekle oluşmaktadır. Her zamanda varlığa gelen şey, diğer bir zamanda varlığa gelen şeyin nedeninin bir parçasıdır. Dolayısı ile her zamanda varlığa gelen şeyin bilgisi, diğerinin bilgisinin nedeninin bir parçasıdır. Bundan ötürü gölgesel varlıklarından ötürü de onlar arasında tabiî bir terettüp hasıl olur." Sonra ikinci olarak zamanın bu bilgilerde bir rolü olmaması, ancak üç vasfı bakımından, yani geçmiş, hal ve gelecek bakımındandır. Bu şu demektir: Yüksek Kaynaklar'ın zamanda varlığa gelen şeyler hakkındaki bilgileri, bu şeylerden bazısının geçmişte, bazısının halde, bazısının gelecekte meydana gelmeleri bakımından değildir. Çünkü bu Kaynaklar'a göre ne geçmiş, ne hal, ne de gelecek vardır. Onlar bu şeyleri meydana geldikleri vakitlerinde bilirler. Bu ise zamanları bakımından bu şeyler arasında bir terettübün meydana gelmesi için yeterlidir. O zaman filozoflara göre, bu şeylerin bilgileri arasında tatbik burhanının geçerli olması söz konusu olur. Böylece yukarıda zikredilen sonsuz nedenlerin teselsülünün imkânsızlığı da böylece nakzedilmiş olur."

İnsan ruhlarına gelince bazıları onlar arasında gerek "durum", gerek "tabiat" bakımından bir terettüp olduğunu iddia ederler. Bundan ötürü onlarda da tatbik burhanı geçerli olur ve böylece filozofların "sonsuz nedenlerin teselsülü"nün imkânsız olduğuna dair görüşleri nakzedilmiş olur. İnsan ruhları arasında "durum" bakımından bir terettüp olmasının nedeni olarak, bu ruhların içlerinde meydana geldikleri zaman parçalarının birbirlerine terettüp etme-

(6) Bununla ilgili olarak da Bkz: Cilt I, s.57 - 63.

(7) Bkz: Burada s.125 not:43

leri gösterilir. Onlar arasında "tabiat" bakımından bir terettüp olmasının nedeni olarak ise, oğulun ruhunun bedenine, bedeninin ise bu bedenin maddesini veren babanın ruhuna bağlı olması gösterilir.

Buna karşılık, **birinci yani "durum" bakımından insan ruhları arasında bir terettübün geçerli olduğu iddiası şöyle reddedilir:** İnsan ruhlarının bütünü arasında bir terettüp yoktur; çünkü burada muayyen bir sayıda ruhun bir zamanda, daha az veya daha çok sayıda başka bir grup ruhun başka bir zamanda meydana geldiği durumlar vardır. **Bir kısım ruhun, birbirlerine terettüp eden zamanlarda** meydana geldikleri durumlar vardır. Bundan dolayı, ruhların bütününde, sadece zamanlarının birbirlerine terettüp etmelerinden ötürü bir tertip tasavvur edilemez. **Ama bir kısmında (meselâ Zeyd'in ruhunun atalarının ruhlarıyla sonsuz olarak terettüp etmesinde olduğu gibi) bu tertip meydana gelir.** Ancak bu sonuncu gruba ait ruhların da varlığa geldikleri zamanlara izafe edilmeleri bakımından, varlıkta birbirleriyle birleşik olmaları söz konusu değildir. Çünkü bu zamanların birbirleriyle birleşmeleri imkânsızdır. İmdi bu zamanlar olmaksızın da onlar birbirlerine terettüp edemezler.

İkinci, yani "tabiat" bakımından, insan ruhları arasında bir terettübün geçerli olduğu iddiası şöyle reddedilir: Babanın ruhu, oğulun ruhunun varlığa gelmesinde rolü olan oğulun maddesinin hazırlayıcı nedenleri olan hususî hareketlerin nedenidir. O zaman burada "babanın ruhu, bu hareketler, oğulun bedeni ve oğulun ruhundan meydana gelen" bir silsile mevcuttur. Ama burada bu silsilenin birimlerinden bazısı, yani bu hususî hareketler ve oğulun bedeni mevcut değildir. Bundan ötürü bu silsilenin birimlerinden biri diğeriyle intibak etmemektedir. Çünkü gerek var olan bir şeyin var olmayan bir şeyle, gerek var olmayan şeylerin birbirleriyle intibak etmeleri imkânsızdır. **Bu durumda geri kalan birimler (babanın ruhu ve oğulun ruhu) arasında da bir bağlantı olamaz.** Çünkü onlar arasında ancak bu var olmayan şeylerle, onlar aracılığı ile bir bağlantı söz konusu olabilirdi. Böylece bu var olmayanlar nefy edildiklerinde onlar (babanın ve oğulun ruhu) arasında bir bağlantı mevcut olamaz. O zaman da aralarında bir intibak söz konusu olamaz. (Velev ki akıl onlardan her birini mülahaza etsin ve diğerinin karşısında olarak göz önüne alsın. Ama aklın bundan aciz olduğunu daha önce gördün.)

Dedi: ...bu kaynağın feleklerden biri olması...

Diyorum: Buna karşı söz konusu delili ileri süren şöyle diyebilir: "Feleklerden hiçbiri, nedensiz olabilen bir şey değildir, çünkü mümkündürler; oysa biz, nedensiz olabilen "kaynak"tan bahsediyoruz.

Dedi: ...Tanrı'nın ise böyle olmadığı hakkında...

Diyorum: Doğrusu "...nedensiz olabilen varlığın ise böyle olmadığı hakkında..." demesiydi; çünkü daha evvel gelen sözlerine uygun olan ve burada gerekli olan budur. Çünkü henüz bu nedensiz olabilen varlığın Tanrı olduğu ispat edilmemiştir; hatta daha bu varlığın âlemin dışında olduğunun gösterilmesi gerekir.

Dedi: ...bundan ötürü onların parçaları arasında...bir tatbik tasavvur olunamaz...

Diyorum: "Bu iddia ile ilgili olarak burada ileri sürülen delil, ancak onlar arasında "tatbik"in caiz olmadığına delâlet eder, yoksa onun tasavvur edilmesinin caiz olmadığına delalet etmez" denerek bu söz cevaplandırılamaz, çünkü aslında burada kastedilen şey, bu "tatbik"in caiz olmamasıdır. Bunun, onun tasavvurunun caiz olmaması şeklindeki buradaki ifadesi, kitaplarda yaygın bir şeydir.

Dedi: ...ne zihinde (çünkü sonsuz bir şeyin mufassal olarak...)

Diyorum: Bununla ilgili olarak ikinci fasılda açıklamalarda bulunmuştuk. Onları hatırla.

Dedi: ...çünkü onlar arasında ne "durum", ne "tabiat" bakımın-

dan bir terettüp söz konusu değildir...

Diyorum: Bazan bununla ilgili olarak şöyle denir: "Eksik bir bütünün birimlerinden her birinin, tam bir bütünün birimlerinden her biri karşısında meydana gelmesi, bu eksik bütünün birimleri arasında bir terettüp olmasa da bu iki bütün birlikte mevcut oldukları takdirde, mümkün bir şeydir ve akıl, burada sözü edilen çelişki ortaya çıkacak şekilde mümkün şeyin meydana gelişini farzedebilir. Bu farzedişinde, bu iki bütünün birimlerinin mufassal olarak nazar-ı itibare almaya muhtaç değildir. Tersine, bu mümkün şeyin meydana gelmesini farzedişte, bu birimlerin özetsel olarak nazar-ı itibare alınmaları yeterlidir. Böylece tatbik burhanı, birlikte mevcut olan sonsuz şeylerin, ister aralarında bir terettüp olsun, ister olmasın, mutlak olarak imkânsız olduğuna delâlet eder."

Dedi: ...velev ki (allahumma illâ) akıl, birinci bütünün...

Diyorum: Yazar (allahumma) ibaresini kullanmakta doğru yapmamıştır; çünkü bu cümleyi onunla başlatmasından kastı, bir nevi o söyleyeceği şeyi zayıf bulduğuna (taz'if) işaret etmek arzusudur. Buna ise hacet yoktur. Hatta bu doğru da değildir; çünkü bir sonra bu görüş "...ancak akıl sonsuz olan bir şeyi, mufassal olarak, ister bir defada, ister sonlu bir zamanda kendisinde bulundurmaktan acizdir.." sözleri ile (zaten) reddedilmektedir. Bir reddi tasrih ederken, onun zayıflığına işaret etmek caiz değildir.

Dedi: ...veya onlar belki bu bilgiler arasında, kendilerinde zamanın bir rolü olmadığı için...

Diyorum: Aklımız sonsuz olanı bir defada veya sonlu bir zamanda kavramaktan aciz olduğundan ötürü, burada bu şeylerin bilgileri arasında bir "tertib"in olmasına ihtiyacı vardır. Ama bu durum "Yüksek Kaynaklar"da geçerli değildir; çünkü onlar sonsuz olan şeyleri kavramaya muktedirdirler. Bundan ötürü iki bütünün parçaları arasında bir tatbik meydana getirmekte onlar bu söz konusu tertibe muhtaç değildirler.

Dedi: ...bizim amacımız...

Diyorum: Bu sözün daha önce gelen sözlerle bir intizamı yok; çünkü söz konusu itirazı filozoflar ileri sürmektedirler. Yazarın "...belki filozoflar..." ve "...veya belki bu bilgilerde..." sözleri bunu açıkca gösteriyor. Bundan ötürü onun "...bizim amacımız..." dan "...bu maksadımız hasıl olmuştur.."a kadarki sözleri buraya yabancıdır. Bundan dolayı doğrusu hemen başta "...çünkü filozoflar gök cisimlerinin..." cümlesiyle cevabına başlamasıydı.

Dedi: ...Çünkü filozofların bu konudaki görüşlerinden ortaya çıktığı üzere...

Diyorum: Buna karşı biri şöyle diyebilir: "Filozofların bu konudaki görüşlerinden ortaya çıkan, her zamanda varlığa gelen şeyin, sonsuza kadar giden müteselsil hazırlayıcıları (mu'id) olduğudur; her zamanda varlığa gelenin varlıkta kendisiyle birleşik olan diğer bir zamanda varlığa gelene bağlı olduğu veya onunla kendisinden ötürü bir terettüp hasıl olan bir başka cihetle bağlantılı olduğu, filozofların kitaplarını ve sözlerini incelemiş olan bir kişiye gizli olmayacağı üzere, onların ana görüşlerinden değildir."

Dedi: ...filozoflara göre "Yüksek Kaynaklar"ın şeyler hakkındaki bilgileri...

Diyorum: Filozoflara göre sabit olan, muayyen bir nedenin bilgisinin muayyen bir eserin bilgisini gerektirdiğidir, bunun tersinin söz konusu olmadığıdır. Her muayyen nedenin bilgisinin, onun muayyen eserinin bilgisinin nedeni olmasına gelince, bu ne apaçık bir şeydir, ne de hakkında bir delil mevcuttur ve filozoflar bunu iddia etmezler. Sonra ayrıca yazarın bu şeylerin bilgileri arasındaki terettübü ispat etmesine hacet yoktu; çünkü bilinen şeyler arasındaki terettüp, onların bilgilerinin parçaları arasında "tatbik"in olması için yeterli olduğu gibi, ilerde göreceğin üzere, bilinen şeylerin vakitleri arasındaki terettüp de bu tatbikin olması için yeterlidir, hatta bu ikincisi birincisinden evlâdır. Bundan dolayı, yazarın bu şeylerin

bilgileri arasındaki terettübü ispat etmesine hacet yoktu.

Dedi: ...birinci, yani "durum" bakımından, insan ruhları arasında bir terettübün geçerli olduğu iddiası şöyle reddedilir: ...

Diyorum: Ancak bu red de reddedilir: Çünkü bununla ilgili olarak daha önce zikredilmiş olan filozofların o iki ana görüşlerine göre zamanda varlığa gelişleri itibariyle birbirlerine terettüp eden sonsuz bir ruhlar silsilesi mevcuttur. Bundan ötürü onlarda "tatbik burhanı" geçerlidir. Başka bir bütünün, bu silsilenin birimleri ile bir arada olmasının buna bir zararı yoktur.[8]

Dedi: ...Bir kısım ruhun birbirlerine terettüp eden zamanlarda...

Diyorum: Yazar bu öncülle, bu reddedişinde bir düzeltme yapmak durumundadır; çünkü bu öncülün, bu söz konusu reddin geçerli olmasında bir rolü yoktur. Çünkü bu reddin özü şudur: "İnsan ruhlarının zamanda varlığa gelişleri arasında bir terettüp olması gerekmez; çünkü muayyen bir sayıda bir grup ruhun bir zamanda, daha az veya daha çok sayıdaki başka bir grup ruhun başka bir zamanda meydana gelmesi caizdir." İmdi o halde bu bir kısım ruhların birbirlerine terettüp eden zamanlarda meydana gelmeleri, bu söz konusu tatbik burhanının geçerli olmamasının öncüllerinden biri değildir, geçerli olmasının öncüllerinden biridir.

Dedi: ...Ama bir kısmında...

Diyorum: Yukarıda "...ancak bu red de reddedilir; çünkü bununla ilgili olarak daha önce zikredilmiş olan filozofların o iki ana görüşlerine göre..." sözleri ile zikrettiğimiz gelmesi mukadder olan itiraza verilen bir cevaptır bu. Ancak bu cevap doğru değildir; çünkü

(8) Bu başka bütün, muntazam olmayan bir düzende insan ruhlarının meydana getirdiği bütündür. Çünkü burada üç şey söz konusudur: 1) Zamanın anlarının muntazam bir sıra içinde birbirlerine terettüp etmesi, 2) Bir kısım ruhların bu zamanın anlarının dizisine paralel olarak muntazam bir şekilde birbirlerine terettüp etmeleri (Zeyd'in ruhunun atalarının ruhları ile meydana getirdiği dizi gibi), 3) Bir kısım ruhların da muntazam olmayan bir sıra içinde olmaları, yani zamanın bir anında muayyen bir sayıdaki bir grup ruhun olması, onun ikinci bir anında bundan daha az veya daha çok sayıdaki başka bir grup ruhun olması. İşte bu üçüncü ruhlar dizisi, Kemâl Paşa-zâde'nin burada kastettiğidir.

bu silsilenin birimleri varlıkta birleşiktirler ve varlığa geldikleri zamanları itibari ile onlar arasında bir terettüp vardır. Bundan ötürü onlarda tatbik burhanı geçerlidir. Çünkü bu silsilenin birimlerinin herbirinin diğer bir silsilede benzerine intibak etmesini gerektiren vasıflara sahip olması, söz konusu tatbikin gerçekleşmesi için yeterlidir. Bu ise burada mevcuttur. Sonra burada üzerinde durulması gereken başka bir şey var: Yazarın anlatımında bu reddin iki "yüz"ünden biri diğerine indirgenmektedir. Çünkü burada bu, insan ruhları arasında "durum" bakımından bir terettübün geçerli olduğu iddiası iki tarzda reddedilmektedir. Bunlardan biri önce zikrettiği, diğeri şimdi "ama bir kısmında..." sözleri ile zikrettiğidir. Yani bu ikincisi, tatbik burhanının burada geçerli olduğu iddiasına karşı ileri sürülen reddin diğer bağımsız bir tarzıdır. Yazar ise bunu, daha önce gelen sözlerinden açık olarak ortaya çıktığı üzere,o birinci reddin bir tamamlanması olarak almaktadır.

Dedi: ...bu durumda geri kalan birimler arasında da bir bağlantı olmaz..

Diyorum: Bunun üzerinde biraz durmamız lâzım; çünkü yazar bununla, onlar arasında asla bir bağlantı olmadığını kastediyorsa, bunu kabul etmeyiz. Nasıl olur bu? Yazarın kendisi daha önce onlar arasında dolaylı olarak bir terettüp olduğunu kabul etti. Eğer bununla onlar arasında bizzat bir terettüp olmadığını kastediyorsa, bunu kabul ederiz. Ama bunun bir zararı yoktur; çünkü tatbikte lâzım gelen, mutlak terettüptür, bizzat terettüp değildir. Yukarıda tatbikte, bir silsilenin birimlerinin herbirinin, diğer bir silsilede benzerine intibak etmesini gerektiren vasıflara sahip olmasının yeterli olduğunu gördün. İşte geri kalan birimler arasında bu anlam mevcuttur.

Eğer "filozofların nedenlerin teselsülünün imkânsız olduğuna dair tatbik burhanından başka bir delilleri daha vardır. **Bu delille, var olanların nedeni olan Tanrı ispat edilir.** Bu delil şudur: **Her mümkünün başka bir mümküne sonsuza gidinceye kadar dayandığını farzedelim.** Bu mümkünler silsilesinin bütününü, ken-

disine başka bir şey ilâve edilip çıkarılmaması bakımından, yani bu durumda, nazar-ı itibare alalım. Bu durumda, bu bütünün de mümkün olacağı şüphesizdir; çünkü bu bütün, kendisinden başka olan parçalarına muhtaçtır. **O halde bu bütün mümkün olduğu için bir nedene muhtaç olacaktır.** Bu nedenin bu bütünün kendisi olması caiz değildir; çünkü bir şey kendi kendisinin nedeni olamaz, yoksa kendi kendisinden önce gelir, bu ise zorunlu olarak imkânsızdır. Bu nedenin bu bütünün bir parçası olması da caiz değildir; çünkü bütünü varlığa getiren,bu bütünün parçalarından herbirini de varlığa getirir; o zaman, bu parçanın kendi kendisinin de nedeni olması gerekir ki bu ise imkânsızdır. O halde bu nedenin bu bütünün dışında olacağı ortaya çıkar. İmdi bu bütünün dışındaki bu nedenin, bu silsilenin parçalarından birini varlığa getireceği şüphesizdir. Çünkü eğer bu silsilenin parçalarından herbiri, bu dış nedenden başka biri tarafından varlığa getirilseydi, bütünün, yani bu silsilenin kendisi de böyle olurdu. Çünkü bütünde, parçalarından başka bir şey yoktur. Bu durumda bu dış neden, bu bütünün nedeni olmazdı. Oysa bu dış nedenin, bu bütünün nedeni olduğu biraz önce gösterildi. O halde böylece bu dış nedenin, bu silsilenin parçalarından birini varlığa getiren olacağı ispat edilmiştir. **İmdi bu nedenin, bu silsilenin bir ferdinin ya bağımlı olarak, ya bağımsız olarak nedeni olması zorunludur.** Bu dış nedenin eseri olan bu parçanın bu silsilenin en son eseri veya aradaki bir eseri olması caiz değildir; çünkü aksi takdirde, bu dış nedenin bağımsız olduğu kabul edildiğinde bir tek eserin iki nedeni olması, bağımsız olmadığı kabul edildiğinde, onun bağımsız bir nedene ilâve edilmesi gerekir. Çünkü bu silsilenin birimlerinden herbirinin, kendisinden sonra gelen üzerinde bağımsız olarak tesirde bulunduğunu daha önce kabul ettik. Şu halde bunun (söz konusu parçanın), silsilenin diğer bir ferdi olacağı ve onunla bu teselsülün kesin olarak kesileceği ortaya çıkar" denirse, biz deriz ki: "Biz, bu silsilenin nedeninin, onun bir parçası olduğunu kabul ediyoruz." Eğer "...çünkü bütünü varlığa getiren, bu bütünün parçalarından herbirini de varlığa getirir.." sözü ile, bütünü varlığa getirenin, kendi başına bu bütünün parçalarından her birini de varlığa getirdiği kastediliyorsa, bunu kabul etmeyiz. Eğer onunla bütünü varlığa getirenin gerek kendi başına, gerek parçaları vasıtası ile bu bütünün parçalarından herbirini de varlığa getirdiği kastediliyorsa, bunu kabul ederiz. Ama bunda bir mahzur yoktur. Çünkü o zaman bu sonsuza giden silsilede, en son eserden bir önce gelenin, bu silsilenin nedeni olması caizdir. Bu bir önce gelen, mümkün olduğundan ötürü bir nedene muhtaçsa da, bu neden kendisinin bir parçasıdır, yani ikinci eserin üstündekidir ve böylece sonsuza kadar gider.[9]

Buna karşılık eğer "bu delilde nedenden kastedilen şey, bu silsilenin parçalarından birinin ancak kendisine veya kendisinden südûr edene istinat edeceği anlamda bağımsız bir faildir. Oysa sonsuza kadar giden bu silsilede en son eserden önce gelen, bu anlamda bağımsız değildir" dersen, **derim ki: "Bizim, bildiğimiz,** mümkünlerden mürekkep olan her mümkünün, bağımsız bir failinin olmasının zorunlu olduğudur. Ama onun, bu mürekkep şeyin parçalarının hepsinin kendisine veya kendisinden südûr edene istinat edeceği anlamda bağımsız olmasına gelince, bu, ancak birbirlerine istinat eden sonlu birimlerden meydana gelen bir mürekkepte zorunludur; bizim bahsettiğimiz silsilede farzedildiği şekilde birbirlerine istinat eden sonsuz birimlerden meydana gelen mürekkepte ise, bu anlamda bağımsız bir failin lâzım geldiğini kabul etmiyoruz. Bu mürekkep şeyin, kendi dışında bir faile muhtaç olmayacağı bir anlamda bağımsız olan bir faili olması niçin yeterli olmasın? İşte bizim bahsettiğimiz şeyde bu anlamda bir bağımsızlık vardır."

Buna karşılık eğer "bu silsilede neden olduğu farzedilen her parçanın nedeni, neden olmak için kendisinden evlâdır; Çünkü bu nedenin silsile üzerindeki tesiri, kendisinden sonra geleni meydana getirmekten ibarettir. Oysa onun nedeni, hem kendisini, hem kendisinden sonrakini meydana getirmek durumundadır. O halde eğer bu silsilenin nedeni, onun bir parçası olsaydı, **tercih edicisiz bir tercih gerekirdi"** dersen, derim ki "Önce ve bizzat bu silsileyi meydana getiren, son eserden bir önce gelendir. Çünkü onunla son eser tamam olmakta ve silsile sona ermektedir. Onun nedenine gelince, o önce ve bizzat bu son eserden bir önce geleni, dolaylı olarak silsi-

(9) Hoca-zâde'nin bu faraziyesinin açıklanması ve değerlendirilmesi ile ilgili olarak Bkz: Cilt I, s.193 ve sonrası.

leyi meydana getirir. Şu halde bu son eserden bir önce gelenin bu silsilenin nedeni olmasında bir mahzur yoktur.

Dedi: ...bu delille var olanların nedeni olan Tanrı ispat edilir...

Diyorum: Yazar, Tanrı'nın varlığını ispat etmekle ilgili bu delilin, nedenlerin teselsülünün çürütülmesi ile tam olduğunu ileri sürüyor. Oysa mesele iddia ettiği gibi değildir; çünkü varlıkların kaynağı olan Tanrı, bu delille, ilerde göreceğin üzere, bu, "nedenlerin teselsülünün çürütülmesi" aracılığı ile olmaksızın ispat edilir. Alaattin Tûsî buna şöyle diyerek dikkati çekmiştir: "...bizim sonsuz nedenlerin teselsülünün imkânsız olduğu hakkında, hatta bu iddia edilen şeyin kendisi, yani âlemin özü gereği zorunlu bir nedeni olduğu hakkında bir delilimiz vardır denirse..."(10)

Dedi: ...her mümkünün başka bir mümküne, sonsuza gidinceye kadar dayandığını farzedelim...

Diyorum: Yazarın bu delili bu şekilde anlatımı, burada nedenlerin teselsülünün imkânsızlığını nazar-ı itibare alması ve böylece Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışmasından ötürüdür. Eğer yazar bu nedenlerin teselsülünün imkânsızlığını göstermeyi işe karıştırmaksızın, başlangıçta Tanrı'yı ispat etmek isteseydi, bu delili şöyle anlatması gerekirdi: "Âlemde mümkün bir varlığın olduğunda şüphe yoktur; eğer bu varlık başlangıçta Tanrı'ya dayanır ve O'nda nihayete ererse, amacımız hasıl olmuştur. Eğer mümkün varlıklar birbirlerine dayanarak bir teselsül meydana getirirlerse, onların bütünü bütün olmak bakımından, kendisinden başka (şey) demek olan parçalarına ihtiyacından ötürü mümkün olacaktır. O halde bu mümkünler bütününün bir nedeni olması zorunludur. Bu nedenin, bu bütünün ne kendisi olması, ne de parçası olması caiz değildir (yazar bunları gösterdi). O halde bu neden, bu bütünün dışında bir şeydir. İmdi "bütün mümkünler"in dışında olan bu varlık "özü gereği zorunlu" olacaktır. İspat edilmek istenen de budur."

---

(10) Bununla ilgili olarak bir alttaki haşiyeye ve tahlil kısmına Bkz: Cilt I, s.194 - 195.

Curcânî "Şarh al-Mavâkıf"ta, bunlara şu sözü ilâve etmiştir: "...bu mümkünlerden birinin bu varlığa dayanması ve teselsülün onunla sona ermesi zorunludur.." Ama buna hacet yoktur; çünkü bu burhanın amacı, özü gereği zorunlu olanın varlığını ispat etmektir. Bundan ötürü Î'cî, "...ispat edilmek istenen de budur.." diyerek sözü kesmiştir.

Dedi: ...o halde bu bütün , mümkün olduğu için, bir nedene muhtaç olacaktır..

Diyorum: Doğrusu daha sonra gelecek olan "...çünkü bu silsilenin birimlerinden her birinin kendisinden sonra gelen üzerinde bağımsız olarak tesirde bulunduğunu daha önce kabul ettik.." sözünün vaki olana uygun olması için, burada sözü edilen nedeni "bağımsız" olarak vasıflandırmasıydı.

Dedi: ...İmdi bu nedenin, bu silsilenin bir parçasının...nedeni olması zorunludur...

Diyorum: Yazarın, amacının tam olması için gereği olmayan bir uzatma yapıp bu ilâveyi eklemesinin bir nedeni yok; çünkü şunu demesi yeterdi: "..Bu parçanın en son eser veya aradaki bir eser olması caiz değildir; çünkü aksi takdirde, bir tek eserin iki tane varlığa getirici (nedeni) olması lâzım gelir; o halde bu parçanın bu silsilenin birbirlerine terettüp eden parçalarının ilki olacağı ortaya çıkar. Bunanla da bu silsile sona erer."

Dedi: ...derim ki "bizim bildiğimiz..."

Diyorum: Bu söz konusu delil, başka bir şekilde de cevaplandırılır; şöyle ki: "Her mümkünün, söz konusu anlamda bağımsız bir nedeni olması gerektiğini kabul ediyoruz: Ancak bir şeye dayanmada, o şeyin parçalarından birine dayanmak yeterlidir. Bundan ötürü filozofların hassalar ve eserleri cisimlere dayandırdıklarını biliyorsun. Oysa gerçekte bu dayandırmanın nedeni, cisimlerin nev'î sûretleridir ve bu dayandırmanın mecazî bir şey olması, bu, nedensellikte

kendisine dayanılan şeyin bağımsız olmasına bir zarar vermez."[11]

Dedi: ...tercih edicisiz bir tercih gerekirdi...

Diyorum: Burada yazar bu gereken şeyi belirtmekte Curcânî'yi taklit etmiştir; ancak Curcânî bunda haklı değildi; çünkü o zaman gereken şey, Devvânî'nin eserlerinden birinde açıkca gösterdiği üzere, tercih ettiricisiz bir tercihtir. Bunun ikisi arasındaki fark şudur: Birincide tercih edilen şey, bir sebebsiz tercih edilmektedir: İkincisinde ise tercih edilen şey, iki tarafa nisbeti eşit olan bir sebep tarafından tercih edilmektedir. Bizim burada üzerinde konuştuğumuz şeyde, bir sebepsiz tercih etme durumu ortaya çıkmamaktadır. Bundan ötürü bu tercihin bilmediğimiz bir sebebi olması caizdir.

Gazali, nedenlerin teselsülünün imkânsız olduğu hakkında ileri sürülen bu delilin reddinde şöyle demiştir: "Mümkün ve zorunlu terimleri, **mümkünle, varlığının nedeni olan şey, zorunlu ile, varlığının nedeni olmayan şey kastedilmedikçe müphem terimlerdir.** Eğer onlarla kastedilen bunlarsa, bu terimleri ele alıyor ve diyoruz ki: Bu nedenler silsilesinin her bir birimi, özüne zait olan bir nedeni olması anlamında mümkün, ama bütünün kendisi özüne zait kendi dışında bir nedeni olmaması anlamında mümkün değildir. Eğer mümkün teriminden bizim anladığımızdan başka bir şey anlaşılıyorsa, **bu anlaşılmaz bir şeydir.**

Eğer buna karşılık "bu, varlığı zorunlu olanın, varlığı mümkün olandan meydana gelmesini gerektirir, bu ise imkânsızdır" denirse, biz deriz ki: "Eğer zorunlu olandan bizim anladığımız şeyi anlıyorsanız, bu kâfidir ve bunun imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Bu iddia ezelî olanın, zamanda varlığa gelen şeylerden meydana gelmesinin imkânsız olduğunu söyleyen kişinin sözlerine benziyor: **Filozoflara göre zaman ezelidir, gök feleklerinin devirleri ise** zamanda varlığa gelmişlerdir. Bu devirler önceleri olan şeylerdir; ama bu devirlerin bütününün öncesi yoktur. Şu halde burada öncesi olmayan bir şey, öncesi olan şeylerden meydana gelmektedir. Demek ki birimlerinin öncesi olduğu doğru, ama bütünün öncesi olduğu doğru değildir. Aynı şekilde, bu nedenler silsilesinin birimlerinin her birinin bir nedeni vardır; ama bu silsilenin bütününün bir nedeni yoktur. Birimler hakkında tasdik edilen her şeyin, bu birimlerin bütünü hakkında da tasdik edilmesi gerekmez. Çünkü birimlerin her birinin "bir" olduğu, "parça" olduğu söylenir; ama bu birimlerin bütününün "bir olduğu", "parça" olduğu söylenmez. **Dünya üzerinde seçtiğimiz herhangi bir yer,** gündüz güneş tarafından aydınlatılır, gece ise karanlıktır; filozoflar bu birimlerin her birinin zamanda varlığa geldiklerini, yani bir önceleri olduğunu söylerler; ama onların bütünlerinin bir öncesi yoktur. Şu halde öncesi olmayan zamanda varlığa gelmiş şeyleri, yani dört unsurun sûretlerini ve değişen şeyleri caiz gören kişi, sonsuz nedenlerin varlığını inkâr edemez. Bundan, **bu güçlüklerden ötürü filozofların Tanrı'nın varlığını ispat edemiyecekleri ve bu iddialarının tamamiyle keyfî olduğu sonucu çıkar"** (buraya kadar sözü).

(11) *Bununla ilgili olarak da Bkz: Cilt I, s.196 - 197.*

Ben diyorum ki: "Gazali'nin bütün bu söyledikleri faydasız sözlerdir; çünkü, "mümkün"den kasıt, özünden ayrı bir nedeni olandır, "zorunlu"dan kasıt, ister dışında, ister kendisinde olsun bir nedeni olmayan şeydir. Bundan ötürü söz konusu nedenler silsilesi, parçaları olan bir nedene ihtiyaçlarından ötürü mümkündürler ve bu anlamda, zorunlu olanın mümkün olandan meydana gelmesi anlaşılır bir şey değildir. Gazali'nin, ezelî olanın zamanda varlığa gelen şeylerden meydana gelmesi ile ilgili olarak verdiği örnek, güzel bir benzetmedir. (teşbih) **Ancak o kendisine benzetilmek istenen görüşün filozoflara izafe edilmesi, büyük bir yanlıştır;** çünkü bununla ilgili olarak Gazali'nin zikrettiği "...gök feleklerinin devirleri ise zamanda varlığa gelmişlerdir. Bu devirler önceleri olan şeylerdir, ama bu devirlerin bütününün öncesi yoktur. Şu halde burada, öncesi olmayan bir şey, öncesi olan şeylerden meydana gelmektedir..." **sözlerinin bir önemi yoktur;** çünkü hiç kimse, bu gök feleklerinin devirlerinin bütününün ezelî olduğunu iddia etmez. Nasıl olur akıllı bir kişi, parçalarından biri bugün meydana gelen bir bütünün ezelî olduğunu kabul edebilir? Çünkü bir bütünün gerçekleşmesi, bu bütünün bütün parçalarının gerçekleşmesine bağlıdır. İmdi bu parçalardan birinin gerçekleşmemiş olduğu bir durumda, bütü-

nün kendisi de gerçekleşmiş olamaz. O halde nasıl olur da ezelî olan için bu söz konusu olabilir? Tersine, filozoflar (göksel) hareket nev' inin,fertleri zamanda varlığa geldikleri halde,ezelî olduğunu iddia ederler; şu anlamda ki; onlara göre her devirden önce bir devir vardır, bu sonsuza kadar gider ve bu hareketin nevi, bu nihayeti olmayan cüz'îlerin birbirleri ardından gelmesi ile mahfuz olur. Ama bunda parçalarından biri zamanda varlığa gelen bir bütünün ezelî olduğu nereden çıkıyor? Her bir parça hakkında tasdik edilen bir şey, bu parçaların bütünü hakkında da kendisinin tasdik edilmesini gerektirmezse de, bu, her bir parça hakkında tasdik edilen bir şeyin bütün hakkında tasdik edilmemesini de gerektirmez.Çünkü bütün ile parça bazı hükümlerde iştirâk ederler. Ezelî olma, bütün hakkında tasdik edilmesinin, bu bütünün her bir parçası hakkında tasdik edilmesini gerektirdiği bir şeydir: Zamanda varlığa gelme ise, parça hakkında tasdik edilmesinin, bu parçaların bütünü hakkında tasdik edilmesini gerektirdiği bir şeydir. Ve bu, üzerinde tartışmanın mümkün olmadığı zorunlu şeylerden biridir.[12]

Dedi: ...mümkünle, varlığının nedeni olan şey...

Diyorum: Doğrusu daha sonra gelen sözlerinin daha önce gelen sözleri ile uyuşması için, bu nedeni "özüne zait olan" olarak belirlemesiydi.

Dedi: ..zorunlu ile varlığının nedeni olmayan şey kastedilmedikçe müphem terimlerdir...

Diyorum: Bu inhisarcı tavrı üzerinde durmamız lâzım; çünkü söz konusu müphemlik, bu iki terimin herhangi bir şekilde yorumlanmaları ile ortadan kalkar.

Dedi: ...bu, anlaşılmaz bir şeydir..

Diyorum: Bununla, onu kendisinin anlamadığını kastediyorsa,

(12) Hoca-zâde'nin buradaki sözlerinin açıklanması ve değerlendirilmesi ile ilgili olarak da Bkz: Cilt I, s.198 - 200.

mesele yok; eğer kimsenin anlıyamıyacağını kastediyorsa, bunu kabul etmeyiz.

Dedi: ...bu kâfidir...

Diyorum: Düşünce sahibi kişilere gizli olmayacağı üzere bu öncül buraya uymuyor; bundan ötürü doğrusu, "...bunun imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz.." sözü ile yetinmesiydi.

Dedi: ...filozoflara göre zaman ezelîdir...

Diyorum: Bunun tamamı şöyledir: "Oysa, zamanın kendisinden meydana geldiği parçalar ezelî değillerdir." Ancak biri buna karşı şöyle diyebilir: "Filozofların ezelî zamandan kasıtları, seyyal andır. Bunun parçası yoktur. Parçaları olan zamana gelince, o, filozoflara göre muhayyel bir şeydir."

Dedi: ...gök feleklerinin devirleri ise...

Diyorum: Gazali, zaman örneğinden sonra hareket örneğini ele alıyor; onun "...bu devirlerin bütünü ezelîdir.." demeyip "...bu devirlerin bütününün öncesi yoktur.." demesinin nedeni şudur: Bu devirlerin birlikte bir varlıkları yoktur. Oysa ezelî olan, var olanın kısımlarındandır. Bunu anla, çünkü yazar Tanrı'nın izni ile ilerde göreceğin üzere bunun farkında değildir. Ve senin şöyle demen lâzım: "Gazali, nasıl "zorunlu"dan, herkes tarafından üzerinde uyuşulmayan bir şeyi, yani "varlığında kendi dışında bir şeye ihtiyacı olmayan şey"i anlamakta ve mümkün varlıkların bütününün, mümkün varlıklardan meydana gelmesine rağmen bu anlamda "zorunlu" olduğuna hükmetmekte ise, aynı şekilde ezelî olandan da üzerinde uyuşulmayan bir şeyi, yani kendisinden önce, kendisinden ve parçalarından hâli olan bir zamanın gelmediği şeyi anlamakta ve gök feleklerinin devirlerinin bütününün, her birinin kendisinden önce, kendisinde mevcut olmadığı bir zamanın gelmesi anlamında zamanda varlığa gelen şeylerden, "meydana gelmesine rağmen, bu anlamda ezelî olduğuna hükmetmektedir. Bundan dolayı, bu kendisine

benzetilen görüşün filozoflara izafe edilmesi büyük bir yanlış değildir.

Dedi: ...dünya üzerinde seçtiğimiz bir yer...

Diyorum: Yani "bu iki hüküm, bu muayyen yerlerin her biri hakkında doğrudur; ama bu iki hükümden hiçbiri, onların bütünü hakkında doğru değildir, çünkü gündüzün uzaması ve kısalması ile onların halleri değişir ve bazısı,diğeri aydınlıkta oldukları bir durumda, gündüzün karanlıkta olur" demek istiyor.

Dedi: ...bu güçlüklerden ötürü filozofların Tanrı'nın varlığını ispat edemiyecekleri...

Diyorum: Bunu kabul etmiyoruz; çünkü onların bu iddialarını muayyen bir delille ispat etmeye kudretsiz oluşlarından, ona asla muktedir olmadıkları sonucu çıkmaz.

Dedi: ...ve bu iddialarının tamamiyle keyfî olduğu...

Diyorum: Eğer bununla, daha önce gelen sözünden anlaşılacağı üzere, onların Tanrı'yı ispat etmekteki iddialarının tamamiyle keyfî olduğunu kastediyorsa, bu yanlış bir sözdür; eğer başka bir meselede onların iddialarının keyfî olduğunu kastediyorsa, daha önce gelen sözlerle bu cümlenin bir alakası yoktur.

Dedi: ...ancak kendisine benzetilmek istenen görüşün filozoflara izafe edilmesi, büyük bir yanlıştır...

Diyorum: Yazarın, Gazali'nin doğru yoldan sapmasını ortaya koyarak bu büyük yanlışlık cihetini açıklaması ve onun "zaman filozoflara göre ezelîdir" sözündeki yanlışlığı göstermesi gerekirdi.

Dedi: ...sözlerinin bir önemi yoktur...

Diyorum: Onların bir önemi olduğunu gördün; yazarın "...çünkü hiç kimse bu gök feleklerinin..." sözleri ile getirdiği açıklama, onun filozofların görüşlerinden habersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun üzerinde düşün.

(FİLOZOFLARIN TEK BİR TANRI OLDUĞUNU İSPAT ETMEKTEN ÂCİZ OLDUKLARININ GÖSTERİLMESİ HAKKINDA)

Bu meselede filozofların iki delilleri vardır: Bunlardan birincisi şudur: "Her birinin varlığı özü gereği zorunlu olan iki varlığın olması caiz değildir. Çünkü "varlığı zorunlu olan"ın tabiatı, ya özünün "taayyün"ünü gerektirir, ya gerektirmez: Eğer özünün taayyününü gerektirirse, özü, şahsına münhasır olur; çünkü bu "taşahhus"unu gerektiren tabiatın iki ferdi olmuş olsaydı, onun özünün gerektirdiği şeyin kendisinden geri kalması gerekirdi, bu ise imkânsızdır. **Eğer bu tabiat özünün taayyününü gerektirmezse,** "varlığı zorunlu olan"ın, taayyününde başkasına muhtaç olması gerekir. O zaman bu, varlığı taayyün etmiş olan varlığı zorunlu olanın, başkasının eseri olması gerekir; bu durumda ise varlığının zorunlu olduğu farzedilen bu şeyin varlığı zorunlu olmaz."[1]

Bu delile şöyle itiraz edilmiştir: "Her biri kendi taayyününü gerektiren iki farklı "hakikat"in olması[2] **ve "varlığı zorunlu olan kavramının her ikisi hakkında** onların" "harici bir lâzım"ları olacak bir şekilde tasdik edilmesi niçin caiz olmasın? O zaman bu iki hakikatten her biri, "varlığı zorunlu olan"ın bir tek ferde inhisar etmesi söz konusu olmaksızın bir ferde münhasır olacaktır. Eğer buna karşı "bu varlığı zorunlu olan"ın özü, varlığından başka bir şey değildir ve mücerret olarak onun varlığında bir farklılık olamaz; evet,

---

(1) Bu delilin açıklanması ve değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz: Cilt I,s. 205-207

(2) "Hakikat" ile ilgili olarak bkz: Burada s.142 not: 53

mahiyetle birleşik olan varlıkta, varlığın mahiyete izafe edilmesinin farklı olması itibariyle bir farklılık söz konusudur; ama salt varlıkta "hakikat" bakımından bir farklılık söz konusu olamaz" dersen, derim ki: "Eğer varlığı zorunlu olan"ın hakikatinin, sadece bizim varlık teriminden anladığımız şey olduğunu kastediyorsan, bunu kabul etmeyiz; nasıl olur bu? Çünkü filozoflara göre Tanrı'nın özü insanlar tarafından kavranamaz, ayrıca kavranılması mümkün de değildir. Eğer onunla "varlığı zorunlu olan"ın hakikatı hakkında, bizim varlık teriminden anladığımız şeyin tasdik edilebileceğini kastediyorsan, bunu kabul ederiz; ancak "varlık" teriminin hakkında tasdik edileceği şeyin, her biri kendi taayyününü gerektiren farklı hakikatler olması niçin caiz olmasın? **Çünkü filozoflara göre Tanrı'nın özünün aynı olan zorunlu özel varlığı,** ne mahiyetinden mücerret olmak, ne mahiyetine izafe edilmek bakımından değil, hakikati bakımından diğer varlıklardan farklıdır. O halde söz konusu mücerret varlığın hakkında tasdik edildiği şeyin, biri diğerinden özü gereği ayrı olan farklı hakikatler olması niçin caiz olmasın?"[3]

Dedi: ...ispat etmekten âciz olduklarının gösterilmesi hakkında (fi bayân ta'cizihim)...

Diyorum: Bir önceki fasılda (ta'ciz) ibaresi ile ilgili şeyler geçti, onları hatırla ve ve üzerlerinde düşün. Ayrıca burada da doğrusu orada dediği gibi (fi ta'cizihim)

(3) Filozofların bu birinci delilleri, tahlil kısmında belirtmiş olduğumuz üzere, taayyünün, mahiyetin eseri olduğunda, yani bir mahiyetin kendisinin taayyününü gerektirdiği durumda nev'înin şahsına münhasır olacağı ana temeline dayanmaktadır. Zorunlu varlığın yani Tanrı'nın mahiyetinin taayyününü gerektiren şey, O'nun mahiyetinden başkası olamıyacağına göre -çünkü aksi takdirde O'nun, taayyününü başkasından alması, dolayısı ile bu başkasına muhtaç olması gerçkecektir; bu ise O'nun varlığı zorunlu olan olmaması demek olacaktır- Tanrı'nın mahiyeti şahsına münhasır olacak, yani tek bir Tanrı olacaktır. Hoca-zâde bu sonuçtan kurtulabilmek için burada şöyle bir faraziye teklif etmektedir: "Varlığı zorunlu olan" mefhumunun, mahiyetlerinin özünü değil, bir "lâzım"ını teşkil edeceği iki "hakikat"in olması niçin caiz olmasın? İmdi bu durumda, bu iki hakikatin "lâzım"ları olacak olan "varlığı zorunlu olma" vasıfı, yine onların taayyünlerini kendilerinin gerektirmelerini, yani başkalarından almamalarını mümkün kılacak, fakat bu "varlığı zorunlu olma" vasfı ikisi hakkında da tasdik edildiği için, iki Tanrı söz konusu olacaktır. Yani kısaca Hoca-zâde, "varlığı zorunlu olma" vasfını, söz konusu varlığın mahiyetinin kendisi değil, bir "lâzım"ı olarak alıp bu sonuçtan kurtulmak istemektedir.

veya (fi bayân 'aczihim) demesiydi.[4]

Dedi: ...eğer bu tabiat özünün taayyününü gerektirmezse...

Diyorum: Biri bunu kabul etmeyebilir ve "bu gerektirmenin, taayyün tarafından meydana getirilmesi caizdir; o zaman, bu "varlığı zorunlu olan"ın tabiatının müteayyin olmasında başkasına muhtaç olması gerekmez" diyebilir. Filozofların bu delilinin tam olması için bu ihtimalin çürütülmesi gerekir. Bundan ötürü İ'cî bu ihtimali ele almış ve şöyle çürütmüştür: "...ancak bu durumda "devr" lâzım gelir; çünkü "varlığı zorunlu olan"ın özünün aynı olan özü gereği zorunluluğun, kendisinden başka her şeyden önce gelmesi gerekir. Eğer O'nun zorunluluğunu gerektiren bu taayyün olursa, bu özü gereği zorunluluğunun , taayyününden sonra gelmesi gerekir...". Ancak İ'cî'ye karşı şöyle denebilir: "Bu ancak bu taayyün, bu zorunluluğun kendisini gerektirseydi lâzım gelirdi, bu ise yukarıda bahsettiğimiz görüşü ileri süren için önemli değildir: Onun için, bu taayyünün, bu zorunluluğa ilâve edilmesini gerektirmesi kâfidir."[5]

Dedi: ...ve "varlığı zorunlu olan" kavramının her ikisi hakkında...

Diyorum: O zaman "varlığı zorunlu olma"nın o iki hakikate zait olmasının, o ikisinde müşterek olmasının lâzım geleceği gözünden kaçmıyor; oysa, bu söz konusu delil, varlığı zorunlu olmanın, varlığı zorunlu olanın özünün kendisi olmasına dayanmaktadır. Bu, "Kitâb al-Mavâkıf"ta ve onun şerhinde açık olarak gösterilmiştir. O halde yazarın ileri sürdüğü bu görüş, bu dayanağın reddedilmesine raci olmaktadır; dolayısı ile (kelâm) kitaplarında zikredilmiş olan meş-

(4) Aslında Hoca-zâde burada, yani çevirimize esas olarak aldığımız baskısında " fi bayân 'aczihim " demektedir. Ancak Kemâl Paşa-zâde'de onun bu ibaresi bu şekilde, yani " fi bayân ta'cizihim "şeklinde tekrarlanmaktadır. Ayrıca da zaten kanaatimizce her iki halde de bunların bir önemi yoktur, yani Kemâl Paşa-zâde'nin tamamen dilsel olan ve ilerde de tekrarlayacağı bu itirazının bir önemi yoktur.

(5) Kemâl Paşa-zâde'nin bu haşiyesi ile ilgili olarak bkz: Cilt I s.210-211

hur cevaba bir dönüştür.

Dedi: ...çünkü filozoflara göre Tanrı'nın özünün aynı olan zorunlu özel varlığı...

Diyorum: Burada, bu söz konusu görüşün geçerli olmasında bu öncülün bir rolü yoktur; çünkü zorunlu özel varlığın, mümkün şeylerin varlıklarından farklı olması, bu zorunlu özel varlığın, özü gereği zorunlu olanın birden fazla olduğu kabul edildiği takdirde, diğer bir zorunlu olanın özel varlığından farklı olmasını gerektirmez.

Filozofların bu meselede ikinci delilleri şudur: **"Zorunlu olmanın iki şeyde müşterek olduğu durumda, o iki şey arasında bir farklılık olması gerekir.** Çünkü "farklılık" olmaksızın "ikilik" olmaz. Bu iki şeyde, söz konusu farklılığın kendisinden ötürü olacağı şeyin, söz konusu iştirâkin kendisinden ötürü olduğu şey olmaması zorunludur. Bu durumda bu iki zorunlu şeyin her birinin, bu iştirâkin kendisinden ötürü olduğu şeyle, farklılığın kendisinden ötürü olduğu şeyden terekküp etmesi gerekir. Çünkü zorunlu olma, zorunlu olanın mahiyetinin kendisidir. Eğer böyle olmayıp, zorunlu olma, zorunlu olanın mahiyetinin bir ârızı olsaydı, bu mahiyetin eseri olması gerekirdi. Çünkü eğer bu mahiyetten başka bir şeyin eseri olsaydı, onun özü gereği olmazdı. Eğer zorunlu olma, zorunlu olanın mahiyetinin eseri olsaydı, bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesi gerekirdi. Çünkü neden, eserden "varlık" ve "zorunluluk" bakımından önce gelir. **O halde bu zorunlu olma, zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olacağına göre,** bu mahiyette iştirâk etme, bu mahiyetin taayyününde farklı olmayı gerektirir. O zaman o iki şeyden her birinin hususiyeti, bu "mahiyet" ve "taayyün"den terekküp eder, bu ise imkânsızdır. Çünkü aksi takdirde zorunlu olan, kendisinden başkası demek olan parçalarına ihtiyacından ötürü zorunlu-değil olur.

Eğer buna karşılık "bu hususiyetin bir ârız olması caizdir, o zaman zorunlu olanda bir terkip gerekmez" denirse, buna karşı şöyle deriz: "Eğer bu taayyün bir ârız olmuş olsaydı, ya zorunlu olanın mahiyetinin, ya onun bir "lâzım"ının, ya da ayrı bir şeyin eseri olması gerekirdi. İlk iki ihtimalde, zorunlu olanın tek olması gerekir; bu ise yukarıda farzedilen zorunlu olanların çokluğuna aykırıdır. Çünkü eğer bu taayyün, zorunlu olanın mahiyetinin veya onun bir lâzımının bir eseri olsaydı, bu mahiyetin şahsına münhasır olması gerekirdi. Çünkü aksi takdirde eserin, nedeninden geri kalması gerekirdi. Üçüncü ihtimalde ise varlığı zorunlu olanın, taayyününde başkasına muhtaç olması gerekirdi."

Gerçekte burada bu ikinci delil, birinci delille tamamlanmaktadır, dolayısı ile bu delil bağımsız bir delil olmamaktadır. Bundan ötürü aslında bu "bu hususiyetin bir ârız olması caizdir, o zaman zorunlu olanda bir terkip gerekmez" itirazına karşı şöyle cevap vermek gerekir: "Bu taayyünün bir ârız olması ile zorunlu olanın mahiyetinin ârızlarından biri olduğu kastediliyorsa, bu, o iki şeyin her birinin varlığının mürekkep olması lüzûmunu def edemez: Eğer onunla zorunlu olanın varlığının ârızlarından biri olduğu kastediliyorsa, bu kavranılır bir şey değildir. Çünkü varlık (huviya), cüz'î bir şahıstır. Bu cüz'î şahsın mefhumunun tasavvurunun kendisi, kendisinde bir iştirâkin olmasını kabul etmez. **Bundan ötürü eğer onda küllî mahiyeti dışında cüz'î bir şey nazar-ı itibare alınmazsa,** tasavvur edilmesi bakımından mefhumunun kendisi, kendisinde bir iştirâkin meydana gelmesini reddetmez, dolayısı ile cüz'î bir şahıs olmazdı."[6]

Bazan taayyün etmekte ayrı bir şeye muhtaç olmanın, varlığı zorunlu olmaya aykırı olup olmadığı münakaşa edilir. Bunu kabul etmeyen "zorunlu olan, varlığında başkasına muhtaç olmayandır, taayyününde başkasına muhtaç olması, buna aykırı değildir" der. Buna karşı ise şöyle cevap verilir: "Varlık, mutlak olan için mutlaklığı ve belirsizliğinde değil, muayyen olan için muayyenliğinde farzedilen bir şeydir. Bundan ötürü, zorunlu olanın mahiyetine zait olan bir taayyünü olduğu farzedildiğinde, onun varlığı, bu zait olan ta-

---

(6) "Hüviyet" (huviya), bir mahiyetin dış âlemde, cüz'î, ferdî bir şahıs olarak gerçekleşmiş durumudur. "mahiyet", bir varlığın, kendisinden ötürü o şeye olduğu küllî özüdür. Bir ferdî varlık, başka bir ferdî varlıkla mahiyeti bakımından iştirâk durumunda olur. Ama bir varlığın "hüviyet"inde, yani ferdi varlığında başka bir varlıkla iştirâk etmesi imkânsızdır. Burada Hoca-zâde'nin demek istediği budur.

ayyüne muhtaç olmuş olur. Eğer bu zait taayyün, kendisinden başka bir şeyin eseri olursa, onun varlığı bu zait taayyün aracılığı ile bu başka şeye muhtaç olmuş olur. O zaman, bu varlığı zorunlu olan, zorunlu olan olmaz bu ise çelişiktir." Buna karşı "varlığın ancak muayyen olana ârız olmasından ve zorunlu olanın taayyününün kendisine zait olmasından, onun varlığının bu taayyüne muhtaç olduğu sonucu çıkmaz; çünkü bu "varlık" ve "taayyün"ün her birinin biri diğerine muhtaç olmaksızın bir şeyin ârızı olmaları caizdir" denemez, çünkü biz deriz ki: "Bu taayyünün, bu varlığın kendisine ârız olduğu şeyde bir rolü olması gerekir; **çünkü aksi takdirde var olan bir şey, var olan bir şey olarak, birçok şeyde kendisinin müşterek olmasını farzetmeyi kendisi bakımından değil, ârızı itibariyle reddederdi.** O zaman var olan bir şey, var olan bir şey olarak kendisi bakımından cüz'î bir şey olmazdı. O halde bu durumda varlık, taayyüne muhtaç olacaktır; çünkü ârız olan, kendisine ârız olduğu şeyde nazar-ı itibare alınan bir şeye muhtaçtır. Bu durumda, bu ârız olanın, kendisinden ayrı bir şeye muhtaç olmasından, zorunluluğun ona muhtaç olması gerekir."(7)

Filozofların bu mesele ile ilgili ikinci delillerinin cevabı şudur: "Eğer zorunlu olmadan, özün, varlığını gerektirmesi kastediliyorsa, zorunlu olmanın, zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olduğunu kabul etmiyoruz(8); tersine o itibarî bir şeydir, dışarıda bir varlığı

(7) Daha önce varlığın, mutlak olan için mutlaklığı ve belirsizliğinde değil, muayyen olan için muayyenliğinde farzedilen bir şey olduğu, bu muayyenliği sağlayan şey de "taayyün" olduğu için taayyününü başkasından alan bir mahiyetin, varlığında başkasına muhtaç olacağı ileri sürülmüştü. Bundan kaçınmak için burada, varlık ve taayyününün her ikisi de başka bir şeyin ârızları kılınmak ve böylece birbirlerine ihtiyaçları ortadan kaldırılmak istenmektedir. Fakat Hoca-zâde, burada da taayyünden kaçınılamıyacağını, çünkü bu ikisinin kendisine ârız olacakları şeyin -ki o, var olan bir şey olacaktır- var olmasını sağlayacak şeyin yine taayyün etmesi olacağını ileri sürmektedir.

(8) Hoca-zâde burada ve daha sonra, zorunlu olmanın, zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olduğu görüşünden kurtulmak istemektedir. Bunun nedeni şudur: Zorunlu olmanın, zorunlu olanın mahiyetinin, özünün kendisi olduğu kabul edildiği durumda, ya zorunlu olanın taayyününü gerektirenin bu zorunlu olma özü olduğu kabul edilecek, o zaman bir tek zorunlu varlık olacağı kabul edilecek veya bu taayyünü gerektirenin başka bir şey olduğu ileri sürülecek, o zaman da zorunlu olanın, zorunlu olan olmaktan çıkması lâzım gelecektir. İşte bu sonuçtan kurtulmak isteyen Hoca-zâde, birinci delile verdiği cevapta olduğu gibi, burada da zorunlu olmayı, zorunlu olanın özünün kendisi olarak değil de, bu zorunlu olan hakkında tasdik edilen başka bir şey, bir ârız, bir lâzım olarak almanın yollarını aramaktadır.

yoktur. **Nasıl olur zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olur?** Eğer ondan bu mefhumun üzerine ârız olacağı başka bir anlam kastediliyorsa, bunu kabul ederiz; ama bu, filozofların ispat etmek istedikleri şeyi sağlamaz. Çünkü bu mefhumun üzerinde ârız olacağı şeyin, her biri diğerinden her hangibir terekküp lüzûmu söz konusu olmaksızın kendisi ile ayrılan farklı hakikatler olması caizdir. Eğer bu sözümüze karşılık "ama filozoflar zorunlu olmanın, zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olduğunu ispat etmişlerdir. Bu konuda delil mevcut olduğuna göre, bunun kabul edilmemesi "münazara kanunu dışındadır" dersen, derim ki "yukarıda zikrettiğimiz anlamda zorunlu olmanın, zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olmadığı zorunlu bir şeydir. Çünkü zorunlu olma, itibârî bir şeydir. Onun zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olduğu hakkındaki o delil, gerçekte, zorunluluğa karşı çıkan bir safsatadan ibarettir, bundan ötürü dinlenilmez. Sonra bu delilin yanlış olduğu bizce ortaya çıkmamış olsaydı dahi, bu ikinci delilin yanlışlık cihetini göstermek üzere şöyle dememiz mümkündü; filozofların, "...eğer zorunlu olma, zorunlu olanın mahiyetinin bir ârızı olsaydı bu mahiyetin eseri olması gerekirdi..." sözlerini kabul etmiyoruz. Çünkü zorunlu olma itibarî bir mefhumdur, dış âlemde bir varlığı yoktur, bundan ötürü bir nedene ihtiyaç göstermez. Eğer bu sözümüze karşı "itibarî mefhumlar kendilerinde olmalarından (subût) ötürü bir nedene ihtiyaç göstermezlerse de mahallerinde varlıklarından ötürü ona ihtiyaç gösterirler ve bununla da filozofların amaçları hasıl olur" dersen, derim ki: "Filozoflara göre nasıl ki zorunlu olanın varlığı, özel bir varlıktır ve bu varlık ârızı olan mutlak varlığını gerektirirse, aynı şekilde **(bizce) zorunlu olanın özü, özel bir zorunlu olmadır** ve bu özel zorunluluğun kendisi, ârızı olan mutlak zorunlu olma ile vasıflanmasını gerektirir. O zaman zorunlu olanın, özünün kendisi olan bu zorunlulukla, ârızı olan bu diğer zorunlulukla vasıflanmasından önce gelmesi lâzım gelir; bu durumda bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesi söz konusu olmaz."

Bazan filozoflara şöyle karşı çıkılır: "Birinci delilin özeti, ya istis-

naî bir kıyastır, ya iktiranî bir kıyastır[9]; birinci kıyasta bu kıyasın öncülünün (mukaddim) kendisi, sonucun (tâlî) kendisine geçmek için vaz edilir, yani şöyledir: Zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olan zorunlu olmanın, taayyününü gerektirdiği her seferinde, zorunlu olanın birden fazla olması imkânsızdır, imdi bu öncül (mukaddim) doğrudur, o halde bu sonuç da öyledir. Birinci delilin iktiranî bir kıyas olarak durumu şöyledir: Zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olan zorunlu olma, taayyününü gerektirir: Taayyününü gerektiren her mahiyetin fertlerinin birden fazla olması imkânsızdır; o halde zorunlu olanın birden fazla olması imkânsızdır.

Görüldüğü üzere bu delil, zorunlu olanın mahiyetinin taayyününün, mahiyetine zait olduğuna delâlet etmekte, ona dayanmaktadır. İkinci delilde ise durum bunun tersidir, yani burada zorunlu olanın mahiyetinin taayyünü, mahiyetine zait değildir. Bundan ötürü, filozoflar, zorunlu olanın mahiyetinin taayyününün mahiyetine zait olduğunu kabul ettikleri durumda ikinci delili, zorunlu olanın mahiyetinin taayyününün mahiyetinin aynı olduğunu kabul ettikleri durumda birinci delili ileri süremiyeceklerdir (çünkü bu son durumda bu kıyasın iki öncülünden (mukaddima) biri doğru olmayacaktır: Bunlar istisnaî kıyas şekli altında mukaddimin vaz edilmesi, iktirânî kıyas şekli altında ise "küçük önerme"dir.)"

Aslında bu itiraz sağlam değildir, çünkü cevabı şudur: "Filozoflara göre zorunlu olanın mahiyetinin taayyünü, mahiyetinin kendisidir ve **birinci delilin özeti, yukarıda zikredilen değildir ki bundan ötürü bu birinci delilin iki öncülünden birinin doğru olmaması, dolayısı ile o delilin kendisinin geçerli olmaması lâzım gelsin: Tersine, birinci delilin özeti şudur:** Zorunlu olma iki şeyde müşterek olduğu durumda, zorunlu olanın taayyünü, mahiyetinin kendisi olamaz, bu açıktır; o halde ona zait olacaktır, bu durumda bu taayyün, ya mahiyetinin veya onun bir "lâzım"ının eseri

(9) *"İstisnaî kıyas", neticesinin aynı veya çelişiği, hem maddesi, hem şekli bakımından kıyasın öncüllerinde münderiç olan kıyastır: "Güneş doğduğunda oda aydınlanır, güneş doğmuştur, o halde oda aydınlıktır" gibi. "İktiranî kıyas", neticesi öncüllerinde açık olarak değil de, zımnen bulunan kıyastır.*

olacaktır, dolayısı ile başta farzedilen şeyin tersi, yani zorunlu olanın birden fazla olmaması lâzım gelecektir; çünkü taayyününü gerektiren bir mahiyetin nev'inin, şahsına münhasır olması gerekir, çünkü aksi takdirde bir şeyin tabiatının gerektirdiği şeyin, o tabiattan geri kalması icâb eder; veya ayrı bir şeyin eseri olacaktır, o zaman taayyün etmiş olan varlığı zorunlu olanın kendisinden başka bir şeye muhtaç olması gerekir.

Zorunlu olanın taayyününün, mahiyetinin kendisi olduğu kabul edildiğinde, O'nun birden çok olmasının imkânsız olması açık bir şey olduğu için, ikinci delilin açıklamasına girişmiyoruz."

Dedi: ...zorunlu olmanın iki şeyde müşterek olduğu durumda, o iki şey arasında...

Diyorum: Biri buna karşı şöyle diyebilir: "Bunu kabul ediyoruz; ancak özü gereği zorunlu olanın birden fazla olduğu kabul edildiği takdirde, zorunlu olma sıfatının o iki şeyde müşterek olması gerekmez. Çünkü daha sonra bu delilin anlatımı esnasında ortaya çıktığı üzere, filozoflara göre zorunlu olma, zorunlu olanın özünün kendisidir. Onun, zorunlu olanın özünün kendisi olması demek, bu (özden) zorunlu olma sıfatının eserinin çıkması demektir, yoksa bu özün bu sıfatın aynı olması demek değildir. O halde bu iki varlığın, varlığı zorunlu olmakta iştirâk etmelerinden lâzım gelecek olan şey, bu varlıklardan her birinin kendisinden zorunlu olma sıfatının eserinin çıkmasıdır. Bu anlamda onların varlığı zorunlu olmakta iştirak etmeleri, hakikatleri bakımından ise birbirlerinden farklı olmaları arasında bir aykırılık yoktur.

Dedi: ...o halde bu zorunlu olma, zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olacağına göre...

Diyorum: Filozofların, zorunlu olmanın, zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olmasından neyi anladıklarını yukarıda gördün. Orada o iki şeyin bu "anlam"da iştirak etmelerinin, hakikatleri bakımından birbirlerinden farklı olmalarına aykırı olmadığını gös-

terdik. Bundan ötürü onların, söz konusu taayyünde birbirlerinden farklı olmalarına hacet yoktur.

Dedi: ...gerçekte burada bu ikinci delil, birinci delille tamamlanmaktadır...

Diyorum: Evet, hatta burada bu iki delilin bir öncülü paylaşmaları söz konusudur, ancak bunda bir beis yoktur.

Dedi: ...bundan ötürü eğer onda, küllî mahiyeti dışında cüz'î bir şey nazar-ı itibare alınmazsa...

Diyorum: Bu görüş ise şöyle reddedilir: "Eğer bu doğru olmuş olsaydı, her cüz'î şeyde terkip lâzım gelirdi, bu ise Tanrı'nın cüz'î bir şey olmamasını gerektirirdi, çünkü Tanrı'da terkip imkânsızdır." O halde bu görüşün yanlışlığı açıktır. Bundan dolayı aslında burada doğrusu şöyle demektir: Varlıkta (huviya) taayyünün, onun bir kaydı olarak alınması, bu söz konusu kabul etmeme için yeterlidir. Çünkü bir kaydın kabul etmediği şeyi, bu kayıtla kayıtlanan da "müteayyin" olarak kabul etmez. Şu halde yazarın bu ikinci şıkkın çürütülmesi ile ilgili olarak zikrettiği şeyler, hem kısa olarak, hem uzun olarak nakz edilebilir.[10]

Dedi: ...çünkü aksi takdirde var olan bir şey, var olan bir şey olarak, birçok şeyde kendisinin müşterek olmasını farzetmeyi kendisi bakımından değil, ârızı itibariyle reddederdi.

Diyorum: Bununla ilgili olan şeyler hemen yukarıda verildi. Sonra buna karşı şöyle de denebilir: "Bu varlığın kendisine ârız olduğu şey,

(10) Hoca-zâde, Kemâl Paşa-zâde'nin bu haşiyesinin üzerine yöneldiği kısımda, her varlıkta küllî bir mahiyet ve cüz'î bir hüviyetin bulunduğundan bahsetmişti. Kemâl Paşa-zâde'ye göre, hüviyeti, yani bir mahiyetin dış âlemde taayün etmiş şahsî şeklini, bu mahiyetten ayrı bir şey, dış âlemdeki bir varlığı da bir küllî mahiyet ve bir cüz'î hüviyetten meydana gelen mürekkep bir şey olarak almamak lâzımdır. Çünkü aksi takdirde her ferdi, cüz'î şeyde bir terkip gerekirdi, bu ise Tanrı'nın cüz'î bir şey olmamasını gerektirirdi. Dış âlemde gerçekleşen her varlıkta hüviyet veya taayyün, onun bir parçası değil, bir kaydıdır.

dış âlemde var olan bir şahıstır ve taayyün, onun bir parçası değildir; çünkü taayyün, itibârî bir şeydir, itibârî bir şey ise, dış âlemde bulunan bir var olanın parçası olamaz. Var olan bir şeyin bir çok şeyde müşterek olmasını farzetmeye engel olan, ancak onun mefhumudur. Bundan ötürü burada lâzım gelen şey, söz konusu taayyünün, onun mefhumunda bir rolü olmasıdır. Bu lâzım gelen şeyin onun mefhumunda doğru olmasından, bu mefhumun tekabül ettiği varlıkta da doğru olması gerekmez.

Dedi: ...nasıl olur zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olur?

Diyorum: Evet, eğer zorunlu olmanın, zorunlu olanın kendisi olmasından, yazarın kastettiği anlam kastedilmiş olsaydı, bu anlamda zorunlu olmanın, zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olması caiz olmazdı. Ama filozofların zorunlu olmanın, zorunlu olanın kendisi olmasından bu anlamı kastetmeyip, başka bir şeyi kastettiklerini yukarıda gördün. Bundan dolayı onun itibârı olması, bu anlamda zorunlu olanın kendisi olmasına aykırı değildir.

Dedi: ...(bizce) zorunlu olanın özü, özel bir zorunlu olmadır...

Diyorum: Bu, söz konusu delildeki yanlışlık cihetinin bir başka şekilde ortaya konmasıdır, yoksa bir evvelki açıklamanın tashih edilmesi değildir; bundan ötürü, yazarın bir evvelki açıklamayı tamamlamaya kudreti yetmiyor idiyse, doğrusu onu bu ikinci delildeki yanlışlık cihetini ortaya koymak babında zikretmemesiydi. Sonra burada üzerinde durulması gereken başka bir şey daha var ki o da şudur: Yazar bu cevaba başlarken zorunlu olmanın, zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olduğu hakkındaki filozofların iddialarını, "zorunluluğa karşı olan bir safsata" olarak niteledi. Şu halde kısaca bu ikinci delilin dayanağının bir "safsata" olduğunu söyledikten sonra "tahkik" makamında bu iddiaya dayanması ve önce özet olarak bu delilin dayanağının safsata olduğunu söyledikten sonra, geniş olarak bu delilin yanlışlık cihetini açıklamaya çalışması doğru değildir.

Bu, ancak "ilzâm" makamında caizdir.(11)

Dedi: ...görüldüğü üzere bu delil, zorunlu olanın mahiyetinin taayyününün, mahiyetine zait olduğuna delâlet etmekte...

Diyorum: Bunun üzerinde duralım; çünkü bu birinci delilde zikredilen şeyler, bu taayyünün, zorunlu olanın özüne zait olduğuna asla delâlet etmemektedirler; tersine zorunlu olanın birden çok olduğu kabul edildiği takdirde bu taayyünün, o iki varlık arasındaki müşterek zorunlu olma tabiatına zait olacağına delâlet etmektedirler. İkinci delilden anlaşılan şey ise, bu taayyünün söz konusu takdirde değil, bu zorunlu olanın gerçekleştiği durumda, onun özüne zait olmamasıdır.

Dedi: ...birinci delilin özeti yukarıda zikredilen değildir ki bundan ötürü bu birinci delilin iki öncülünden birinin doğru olmaması...lâzım gelsin...

Diyorum: Burada da duralım, çünkü bu birinci delilin iki öncülünden birinin doğru olmamasının nedeni, bu, birinci delilin özetinin, zikredilen olması değildir; tersine, "...çünkü o zaman, yani taayyününün, zorunlu olanın kendisi kılındığı durumda, bu kıyasın iki öncülünden biri doğru olmayacaktır..." sözü ile açık olarak belirttiği üzere, taayyünün zorunlu olanın kendisi olmasıdır. Oysa bu birinci delilin özeti, bu "kılma"ya bağlı değildir.

Dedi: ...tersine, birinci delilin özeti şudur: ...

Diyorum: Biri buna karşı şöyle diyebilir: "Bu, birinci delilin özeti değildir, nasıl oluyor? Çünkü yazar bu delili anlatırken, bu delilin geçerli olmasında kendisine ihtiyaç olmayan bir öncülü ileri sürmektedir; bu, "...zorunlu olma, iki şeyde müşterek olduğu durumda, zorunlu olanın taayyünü, mahiyetinin kendisi olamaz..." cümlesidir. Eğer yazarın daha önce "...varlığı zorunlu olanın tabiatı, ya özünün taayyününü gerektirir, ya gerektirmez.." sözü ile zikrettiği bölme (tardid), bu taayyünün, zorunlu olanın özüne zait olmasına dayanmakta değil midir?" dersen, "hayır, bu bölme zorunlu olanın birden çok olduğu kabul edildiğinde, bu taayyünün o iki şey arasındaki müşterek zorunlu olma karakterine zait olmasına dayanmaktadır, yukarıda buna dikkat çekilmişti" derim.(12)

(11) "Tahkik" makamında bir iddiayı, öncülü ileri sürmek, bu iddianın. öncülün doğruluğunu kabul ederek onu ileri sürmektir "Ilzâm" makamında ise, karşısındakini çelişkiye düşürmek, istemediği bir sonucu kabul ettirmek için onun ileri sürdüğü bir görüşü kabul etmek söz konusudur. Kemâl Paşa-zâde'nin burada demek istediği şudur: Hoca-zâde önce zorunlu olmanın, zorunlu olanın özünün kendisi olduğu hakkındaki filozofların iddialarını safsata olarak nitelemiş, daha sonra ise bu iddiayı, filozofları bu idddiaları ile ilgili olarak ilzâm etmek için değil, bizzat başka bir cevabını temellendirebilmek için, yani "tahkik" makamında kabul etmiştir.

Tanrı'nın tek olduğu hakkındaki iddiaları ile ilgili olarak filozofların ileri sürdükleri üçüncü delil şudur: "Eğer zorunlu olan birden fazla olsaydı, onların her birinin, mahiyetine zait olan bir taayyünü olurdu. **Çünkü bir tek "tabiat"ın fertlerinin birbirlerinden ayrımı,** bu tabiata zait olan bir taayyün ile olur. O zaman bu taayyün ile zorunlu olma mahiyeti arasında ya bir "lüzûm" olacaktır, ya olmayacaktır. İkinci şık söz konusu olursa, yani aralarında bir lüzûm mevcut olmadığında, onların birbirlerinden ayrılmaları caizdir. **Bu durumda onların birbirleriyle birleşik olmaları bir neden gerektirir.** Bu neden, zorunlu olma mahiyetinin kendisi olamaz, yoksa bu mahiyetle bu taayyün arasında bir lüzûm söz konusu olur ve o zaman birinci şıkka rücû edilmiş olur. **O halde bu neden, bu mahiyetin dışında bir şey olacaktır;** o zaman da bu iki zorunlu varlıktan her ikisi de başkasına muhtaç olurlar, dolayısı ile hiç birinin varlığı, zorunlu olan olmaz. Bu ise başta farzedilene aykırıdır.

Eğer birinci şıkkı ele alırsak, **o zaman söz konusu mahiyet ve taayyün arasındaki lüzûm, ya birinin diğerinin nedeni olması veya her ikisinin** üçüncü bir şeyin eserleri olması ile meydana gelecektir. Mahiyetin, taayyünün nedeni olması, **başta farzedilen şeye aykırı düşer;** çünkü o zaman, bu eser olan taayyün, bir mahiyetin bir "lâzım"ı olur; dolayısı ile ondan geri kalmaz, bu durum-

(12) Bir yukarki haşiyeyi kastediyor.

da zorunlu olma, onsuz mevcut olmaz. Taayyünün, zorunlu olma mahiyetinin nedeni olması durumunda, taayyün, **mahiyete zait kılındığında, özü gereği zorunlu olmanın başkasından ötürü olması,** tersi durumda, yani taayyünün mahiyete zait kılınmadığı durumda, başta farzedilenin tersi ve zorunlu olmanın kendi kendisinden önce gelmesi **gerekir.** Çünkü nedenin, eserinden önce gelişi, "varlık" ve "zorunluluk" bakımından bir önce geliştir. Eğer bu taayyün ile zorunlu olma mahiyeti arasındaki lüzûmun nedeni, her ikisinin üçüncü bir şeyin eserleri olması ise ve bu neden zorunlu olanın özü ise (zât), başka farzedilen şeyin tersi lâzım gelir; çünkü daha önce geçtiği üzere, zorunlu olanın tabiatı bir taayyün gerektirdiğinde, nev'i, şahsına münhasır olur. Sonra gene yukarıda geçtiği üzere, bu durumda "zorunluluk"un kendi kendisinden önce gelmesi gerekir. **Eğer bu neden başka, ayrı bir şey ise,** özü gereği zorunlu olan, özü gereği zorunlu olan olmaz; çünkü özü gereği zorunlu olanın, zorunlu olmada ve taayyün etmede, hatta bunlardan herhangi birinde başkasına muhtaç olması imkânsızdır, o halde bu şık da yanlıştır.(13)

Filozofların bu üçüncü delillerinin cevabı şudur: "Sizin" eğer zorunlu olan birden fazla olsaydı, onların her birinin mahiyetine zait olan bir taayyünü olurdu" sözünüzü kabul etmiyoruz. Bu, ancak bu, zorunlu olduğu söylenen şeyler, nev'î mahiyette iştirâk eden şeyler olsaydı lâzım gelirdi. Bunu ise kabul etmiyoruz. Zorunlu olduğu söylenen şey(ler)in her biri diğerinden, zait bir taayyüne muhtaç olmaksızın özü gereği ayrı olan, hakikatleri farklı şeyler olmaları, her birinin taayyününün, mahiyetinin kendisi olması, **her birinin mahiyetinin mutlak zorunlu olmalarını** gerektiren özel bir zorunlu olma olması ve daha önce söylendiği gibi zorunlu olanın mutlak zorunluluğundan, özünün aynı olan özel zorunluluğu bakımından önce gelmesi niçin caiz olmasın?". *

Bu üçüncü delile bazan şöyle de cevap verilir: "Mahiyet ve bu mahiyetin taşahhusundan meydana gelen terekküp, aklî parçalar-

(13) Bu üçüncü delilin açıklanması ve değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 208-209.

dan meydana gelen bir terekküptür; çünkü "mahiyet" ve "mahiyetin taşahhusu" aklî parçalardandırlar, yani onlar dış âlemde mevcut parçalar değildirler. **Böyle bir terkibin varlığı ise Tanrı'da imkânsız değildir."**

Dedi: ...çünkü bir tek "tabiat"ın fertlerinin birbirlerinden ayrımı...

Diyorum: Yazarın bu tabiatı "nev'î tabiat" olarak belirlemesi lâzımdı; çünkü bu zikrettiği şey, ancak "nev'î tabiat" hakkında doğrudur.

Dedi: ...bu durumda onların birbirleriyle birleşik olmaları bir neden gerektirir...

Diyorum: Onların birbirleriyle birleşmelerinin, ister aralarında bir "lüzûm" olsun, ister olmasın, bir neden gerektirdiği açık bir şeydir. Bundan ötürü yazarın burada yaptığı söz konusu bölme (tardid), faydasız bir bölmedir. Çünkü söz konusu taayyünün mahiyetine zait olduğunu gösterdikten sonra, şöyle demesi yeterdi: "...bu durumda onların birbirleriyle birleşmeleri bir neden gerektirir. Bu neden mahiyetin kendisi olamaz, yoksa aralarında bir lüzûm olurdu, iki şey arasındaki lüzûm..."

Dedi: ...o halde bu neden, bu mahiyetin dışında bir şey olacaktır...

Diyorum: Bu, birinci şıkkın yanlış olduğu durumda ortaya çıkar; bundan ötürü doğrusu birinci şıkkın yanlışlığını daha önce göstermesiydi.

Dedi: ...o zaman söz konusu mahiyet ve taayyün arasındaki lüzûm, ya birinin diğerinin nedeni olması veya her ikisinin...

Diyorum: Biri bunu kabul etmeyebilir; çünkü bu söz konusu "hasr" hakkında ne bir delil vardır, ne akıl zorunlu olarak bunun böyle olması gerektiğine amirdir.

Dedi: ...başta farzedilen şeye aykırı düşer...

Diyorum: Bu aykırı düşmenin, bu taayyünün nedeninin söz konusu iki zorunlu olan arasında müşterek olan mutlak zorunluluk olması takdirinde lâzım geleceği gözünden kaçmıyor. Bu taayyünün nedeni, bu iki zorunlu olanın özel zorunlulukları olduğu takdirde, bu söz konusu ayrı düşmenin lâzım geleceği kabul edilmeyebilir.

Dedi: ...mahiyete zait kılındığında, özü gereği olmanın başkasından ötürü olması...gerekir...

Diyorum: Biri buna karşı şöyle diyebilir: "Daha önce yazarın açık bir şekilde ortaya koyup kabul ettiği üzere, taayyünün varlığa (huviya) dahil olup, onun özü gereği bir şeyi olduğu kabul edildiği takdirde, bu gereken şeyin yanlış olması kabul edilmeyebilir. Çünkü bu durumda lâzım gelecek olan şey, zorunlu olma mahiyetinin nedeninin, zorunlu olana özü gereği ait olan bir şey olacağıdır. Bu görüşte, zorunlu olanda bir terkibin mevcut olması gerekeceğinden başka bir mahzur yoktur. Ve bu görüş, biraz önce belirttiğimiz gibi, taayyünün varlığın özü gereği bir vasfı olmasına dayanmaktadır, yoksa taayyünün, zorunlu olmanın nedeni olmasına dayanmakta değildir."(14)

Dedi: ...eğer bu neden başka, ayrı bir şey ise...

Diyorum: Burada başka bir ihtimal kalıyor, o da bu nedenin, zorunlu olanın müşterek tabiatı değil, varlığı (huviya) olmasıdır. Bu delilin tam olması için bu ihtimalin de bertaraf edilmesi gerekir. Eğer "varlık, taayyünün mahiyete ilâve edilmesinden sonra meydana gelir, hasıl olur taayyünün nedeni olabilir?" dersen, derim ki: "Evet, varlık, taayyünün mahiyete ilâve edilmesinden sonra meydana gelir, ama taayyünün, zorunlu olmaya ilâve edilmesinden sonra gel-

---

(14) Burada yine mahiyetle taayyün arasındaki ilişkilerle ilgili bir faraziye karşısında bulunuyoruz. Buna göre söz konusu mahiyet ve taayyün arasındaki lüzûmun nedeni, taayyünün kendisidir. Ancak, taayyün varlıkta mahiyetten ayrı bir şey değildir, onun bir lâzımıdır. Bu durumda olsa olsa, özü gereği zorunlu olanın mahiyetinde, bu lâzımının kendisinde bulunmasından ötürü bir terkip gerekecektir; ama taayyünü bir lâzımı olacağı için, zorunlu olanın mahiyeti, kendisinden başka bir şeye muhtaç olmaksızın taayyün etmiş olacaktır.

mez; bundan dolayı bu cihetten varlığın, taayyünün zorunlu olmaya ilâve edilmesinin nedeni olmasında bir mani yoktur."

Dedi: ...her birinin mahiyetinin, mutlak zorunlu olmalarını...

Diyorum: Düşünce sahibi kişilere gizli olmadığı üzere burada bu öncüle ihtiyaç yoktur. Çünkü bu söz konusu cevap onsuz da tam olmaktadır.

Dedi: ...böyle bir terkibin varlığı ise Tanrı'da imkânsız değildir...

Diyorum: Bundan anlaşılıyor ki yazarın doğrusu, sekizinci faslı dokuzuncu fasıldan öne almasında olduğu gibi, onuncu fasılda ele alacağı şeyleri de bu fasılda ele aldığı şeylerden öne almasıydı. Çünkü bu fasıldaki bu mesele, Tanrı'da cins ve fasıl bakımından bir terkip olmasının caiz olmadığına dair olan o fasıldaki ele alınan meseleye bağlıdır.

İmam Gazali bu mesele ile ilgili olarak demiştir ki: "Filozofların bu konu ile ilgili birinci delilleri şudur: Eğer iki tane zorunlu varlık olsaydı, "varlığı zorunlu olmak" nev'i, onların her biri hakkında söylenmiş olurdu. Varlığının zorunlu olduğu söylenen şey, ya özü gereği öyledir; bu durumda, özü gereği zorunlu olmak başkasına ait olmaz veya başkasından ötürü öyledir; bu durumda ise, varlığı zorunlu olanın özü eser olur ve nedeni, varlığının zorunluluğunu vermiş olur. Çünkü biz "varlığı zorunlu olan"dan, varlığı her hangibir cihetten bir nedenle bağlantısı olmayan şeyi anlarız. Filozoflar, "insan" nev'inin Zeyd ve Amr hakkında bir nedenden ötürü tasdik edildiğini söylerler. Onlara göre Zeyd, özü gereği insan değildir; çünkü aksi takdirde Amr insan olamaz. Zeyd, kendisini insan kılan bir nedenden ötürü insandır. Bu neden aynı zamanda Amr'ı da insan kılan nedendir. (bu, insanlıktır) "İnsanlık", kendisini taşıyan maddenin çoklaşması ile çoklaşmıştır ve madde ile bağlantısı, insanlığın özünden ileri gelmez. İşte bunun gibi, eğer "varlığı zorunlu olmak", varlığı zorunlu olanda, özü gereği mevcut olursa, ancak ona ait olabilir; bir nedenden ötürü mevcut olursa, o zaman da eser olur, dolayısı ile varlığı zorunlu olan, varlığı zorunlu olan olmaz. Böylece

varlığı zorunlu olanın tek olmasının kaçınılmaz olduğu ortaya çıkar."[15]

Bunlar değiştirilmeksizin Gazali'nin bununla ilgili sözleridir. Gazali sonra filozofların bu deliline şöyle cevap vermiştir: "Zorunlu olma, selbî bir şeydir; çünkü anlamı, varlığın nedensiz olmasıdır. Bundan ötürü bir nedene ihtiyacı yoktur, dolayısı ile filozofların "varlığının zorunlu olduğu söylenen şey, ya özü gereği öyledir veya başkasından ötürü öyledir" diyerek yaptıkları bölme, çelişik bir bölmedir. Bu bölme selbî sıfatlar şöyle dursun, bazı olumlu sıfatlarda dahi geçerli değildir: Çünkü buna dayanarak biri "siyah, ya özü gereği, ya bir nedenden ötürü renktir; eğer özü gereği renkse, kırmızı bir renk olamaz; eğer kendisini renk kılan bir nedenden ötürü renkse, renk olmayan bir siyahın tasavvur edilmesi gerekir" diyebilir."

Ben diyorum ki: **Gazali bu delilde bu sözlerinden, onlardan çıkan şeyi, yani "varlığı zorunlu olmak, eğer iki şeye izafe edilseydi ve varlığı zorunlu olduğu söylenen bu iki şeyin muayyen bir ferdinde varlığı zorunlu olmak vasfı bu fertten ötürü meydana gelseydi, diğerinde meydana gelmezdi" görüşünü kastediyorsa,** bunun yanlışlığı apaçıktır. Ayrıca bu görüş filozofların ana görüşlerine uygun da değildir, bundan ötürü onlara izafe edilmesi doğru değildir. Çünkü varlığı zorunlu olanın zorunluluğu, özünden ileri gelirse, başkasına ait olması tasavvur edilemez" demek, iki farklı tabiatın tek bir "lâzım"da iştirâk edemiyeceğini söylemek demektir. Bu iddianın ise yanlış olduğuna karşı çıkan hiç kimseyi tanımıyorum. Tersine meselâ herkes, "imkân"ın tek bir şey olduğunda, özleri gereği birbirlerinden farklı olan tabiatların (meselâ cevher ve arazın) özsel bir şeyde iştirâk etmeleri söz konusu olmaksızın "imkân"ı gerektirdiklerinde, yani mümkün olduklarında uyuşma halindedir.

Buna karşı "zorunlu olma, filozoflara göre "şahsen" tek olan bir

(15) Gazali'nin bu delilinin açıklanması ve değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 215.

şeydir; bundan dolayı o eğer özü gereği zorunlu olanda mevcut olursa başka bir şeyde mevcut olamaz, böylece "özü gereği zorunlu olan' ın tekliği ortaya çıkar. Ama imkân, böyle değildir; O, nev'i bakımından tek olan bir şeydir. Bundan ötürü bir mahiyetin bu nev'i gerektirmesi, bu mahiyetten başka bir mahiyetin bu nev'i gerektirmesini gerektirmez. Bir tek "lâzım"dan farklı mahiyetlerin pay almakta birleşmeleri, ancak "nev'î" olarak tek olan için söz konusudur, şahsî olarak tek olanda ise bu mümkün değildir" denemez, çünkü biz deriz ki: "Eğer zorunlu olmanın "şahsen" tek bir tek şey olduğu sabit olsaydı, o, ister mahiyetin kendisi, ister bir vasfı olsun, varlığı zorunlu olanın tek bir şey olduğunu ispatta, bu yeterli olurdu. Çünkü bir tek şahsî vasfın, iki mevsufta bulunması imkânsızdır. Bu durumda "zorunlu olma, zorunlu olana ya özü gereği aittir, ya başka bir şeyden ötürü aittir" dememize hacet kalmazdı."

Eğer Gazali, o sözlerinden şunu kastediyorsa: "Varlığı zorunlu olmak nev'inin iki ferdi olsaydı, ya bu iki fertten birinin varlığının zorunluluğu, bu varlığı zorunlu olmak nev'inin sadece bu ferdin hususiyeti olması gerekeceği anlamda varlığı zorunlu olmak özünden ileri gelirdi; o zaman bu varlığı zorunlu olmak nev'inin diğer bir ferdi olmazdı, çünkü aksi takdirde bir şeyin özünün gerektirdiği şeyin, o şeyden geri kalması gerekirdi; veya varlığı zorunlu olmak tabiatının sadece bu muayyen ferdin bir hususiyeti olmayacağı bir tarzda (insan tabiatının sadece Zeyd'in hususiyeti olmasının gerekmemesinde olduğu gibi) ondan başkasından ileri gelirdi; o zaman bu ferdin varlığı zorunlu olan olması, varlığı zorunlu olmak özünden başka bir şeyin eseri olurdu, dolayısı ile varlığı zorunlu olan eser olur, yani varlığı zorunlu olan olmazdı", bu, İbni Sina'nın bir eserinde bununla ilgili olarak zikrettiği görüşün özetidir ve zorunlu olmanın, zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olmasına dayanmaktadır (çünkü eğer onun ârızı olsaydı onu gerektirenin bu muayyen ferdin özü olması söz konusu olurdu, o zaman bu muayyen ferdin başkasının eseri olması lâzım gelirdi.)

Ve bunun açık cevabı şöyle demektir: Varlığı zorunlu olmanın, varlığı zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olduğunu kabul etmiyoruz. Tersine, o, varlığı zorunlu olanın mahiyetinin ârızlarından

biridir. Bundan ötürü daha önce geçtiği üzere, her biri bu varlığı zorunlu olma ârızını gerektiren birbirlerinden farklı özlerin olması caizdir", yoksa Gazali'nin zikrettiği şey, yani "zorunlu olma, bir neden gerektirmeyen selbî bir şeydir" demek değildir; çünkü zorunlu olmanın, zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olduğu kabul edildiğinde onu selbî birşey kılmak mümkün değildir. Bu kabul edilmediğinde ise bu cevapta bunun kabul edilmemesi yeterlidir; çünkü zorunlu olmanın zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olmadığı durumda, söz konusu ferdin zorunlu olmasının zorunlu olmanın eseri olmamasından, o ferdin mümkün olması gerekmez. Çünkü bu zorunlu olmanın, bu ferdin özünün eseri olması caizdir. Bundan ötürü Gazali'nin zikrettiği şeylere hacet yoktur. Kaldı ki selbî sıfatlar, mevcut olmadıkları için kendilerini var kılan bir nedene ihtiyaç göstermezlerse de, mevsuflarında bulunmalarından ötürü bir nedene ihtiyaç gösterirler. Bundan ötürü filozofların "varlığının zorunlu olduğu söylenen şey, ya özü gereği öyledir veya başkasından ötürü öyledir" sözleri ile yaptıkları bölme, yanlış bir bölme değildir. Gazali'nin "bu bölme selbî sıfatlar şöyle dursun, bazı olumlu sıfatlarda dahi geçerli değildir" sözü yanlış bir sözdür. Çünkü bu sıfatlar var iseler, gerek kendi varlıklarında, gerek mevsuflarında bulunmalarında bir nedene muhtaçtırlar; eğer bu sıfatlar itibârî iseler, mevsuflarında bulunmalarından ötürü bir nedene muhtaç olmaları, selbî sıfatların bir nedene muhtaç olmalarından daha açık bir şeydir. Bunanla ilgili olarak "siyah, ya özü gereği, ya bir nedenden ötürü renktir; eğer özü gereği renkse, kırmızı renk olamaz, eğer kendisini renk kılan bir nedenden ötürü renkse, **renk olmayan bir siyahın düşünülmesi gerekir**" sözünün bir değeri yoktur; çünkü eğer renk, siyahın arızî bir şeyi kılınırsa, siyahın renkliliği, siyahın özünün bir eseri olur ve o zaman renkliliğin kırmızıda olmaması gerekmez. Çünkü hakikatleri farklı olan şeylerde "lâzım" olan nev'î bir şeyin müşterek olması caizdir; eğer renk siyahın zâtî bir şeyi kılınırsa, siyahın renkliliği, faslının eseri olur; çünkü o zaman cinsi olan "renk"e ilâve edilmiş, onu bir nev'i olarak meydana getirmiş ve cinsi, nev'e sabit kılmış olur. Çünkü cinsi, nev'i olarak meydana getirmek ve cinsi nev'e sabit kılmak birbirlerini gerektiren şeylerdir ve onların nedeni bu fasıldır. Böylece, renk olmayan bir siyahın tasavvur edilmesi gerekmez. Çünkü renk, faslı ilâve edilmeksizin siyah için hasıl ol-

maz. Bu renk olmayan bir siyahın tasavvur edilmesi, ancak siyahın renkliliği dış bir nedenin eseri olduğunda söz konusu olur. Çünkü renkliliğin siyahta bulunmasının nedeni dış bir şey olduğunda, **bu nedenin ortadan kalkması ile o renkliliğin ortadan kalkması gerekir** Bu durumda siyah özü gereği renk olmaz. Bu ise imkânsızdır. Eğer bu neden hiç bir şeyse, **onun ortadan kalkması ile siyahın kendisi de ortadan kalkar**;ama bundan, siyahın bir renk olmaması gerekmez. Veya bunu şöyle ifade edebiliriz: Bir parçanın bütünde bulunması, bütünü meydana getiren ve bu parçaları birleştiren şeyin eseridir. Bu şey ortadan kaldırıldığında, bütün de ortadan kaldırılmış olur, yani artık bütün devam etmez. Ama bundan ötürü söz konusu parçanın bütünde olmaması, bulunmaması gerekmez. Çünkü bu ancak bütün, parçalarının varlığının nedeni olan şeysiz devam etseydi söz konusu olurdu. Oysa üzerinde konuştuğumuz şeyde durum böyle değildir.

Sonra özsel (zatî) bir şeyin, özde olmasının bir eser olmadığı görüşü, bu özün dışında bir nedenin eseri olmadığı anlamında yorumlanmalıdır. Çünkü bir şeyin bir şeyde bulunması (huzûr), bu bulunmanın bir nedeni olmaksızın tasavvur edilemez. Çünkü bir şeyin bir şeyde olması, bir şeye ihtiyaç göstermeksizin söz konusu olabilecek şeylerden değildir. Ama özün kendisinin özde olması bulunması asla bir nedenin eseri değildir. Çünkü burada ancak bir nazar-ı itibare alma bakımından bulunma vardır. Çünkü bulunma (sübût), bulan ve bulunulanın birbirlerinden farklı olmalarını gerektirir. Burada ise ancak nazar-ı itibare alma bakımından bir farklılık mevcuttur. O halde bu bulunma da itibârîdir.

Gazali'nin bu mesele ile ilgili olarak filozofların ikinci delillerini anlatımında da bir kusur vardır; çünkü onun, fazlalıkları atıldıktan sonra özeti şudur: "Eğer iki tane zorunlu varlık olsaydı, onlar ya her bakımdan birbirlerine benzer olurlardı, bu durumda çok olmaları, "iki" olmaları söz konusu olmazdı; veya her bakımdan birbirlerinden farklı olurlardı, bu durumda da varlığı zorunlu olmakta iştirâk etmezlerdi, oysa başta bunun tersi farzedilmiştir; veya bir şeyde birbirlerine benzer, bir şeyde farklı olurlardı, bu durumda ise onlardan her biri, bu benzerliğin kendisinden ötürü olduğu şeyle, bu

farklılığın kendisinden ötürü olduğu şeyden terekküp ederdi. Bu durumda ise Tanrı'da bir terkip gerekirdi."

Oysa sen biliyorsun ki, mücerret olarak bir şeyde iştirâk etmek, başka bir şeyde farklı olmak bir terkip gerektirmez. Çünkü bu iştirâkin bir "arız"dan ötürü, farklılığın ise o iki şeyin basit mahiyetlerinden ötürü olması caizdir. Bundan ötürü bu terkip ilzâmını ileri sürebilmek için, o ikisi arasındaki müşterek zorunlu olmanın, bir "ârız" olmadığını göstermek zorunludur (velev ki burada bu terkipten, daha sonra gelen sözlerinden açık olarak ortaya çıkacağı üzere, mücerret olarak çokluk kastedilmiş olsun -ister parçalar, ister öz ve sıfatları bakımından- ancak bu da filozofların bu delili anlatımlarına uymaz.)

Bil ki filozoflar, Tanrı'da ne niceliksel parçalara bölünmeyi kabul etmesi bakımından (böyle bir bölünmeyi kabul eden uzam gibi), ne varlıksal parçalara bölünmeyi kabul etmesi bakımından (dış âlemde madde ve sûretten mürekkep olan tabiî cisim gibi), ne akılsal parçalara bölünmeyi kabul etmesi bakımından ("hayvan" olan cinsi ile "konuşan" olan faslından mürekkep olan "insan" gibi), ne özü, özüne zait olan bir sıfatın mevsufu olması itibariyle sıfatlar bakımından bölünmeyi kabul etmesi bakımından (siyahın cisme, bilgi ve kudretin insana ait olması gibi), ne varlığı özüne zait olmasından ötürü "mahiyet" ve "varlık" bakımından bölünmeyi kabul etmesi bakımından (mümkün varlıklarda olduğu gibi) **bir çokluk olmadığını iddia ederler.** Selbler ve izafetlerden ötürü Tanrı'da söz konusu edilen "isimler" çokluğuna gelince, bunun Tanrı'nın özünde hiçbir bakımdan bir çokluk meydana getirmediğini iddia ederler. Meselâ onlara göre, Tanrı "evvel"dir dendiğinde, bu söz, kendisinden sonra gelen varlıklara izafetle Tanrı hakkında söylenmiştir. Tanrı "ezelî"dir sözünün anlamı, başlangıç bakımından O'ndan yokluğu, Tanrı "ebedî"dir sözünün anlamı bitiş bakımından O'ndan yokluğu selb etmektir, yani Tanrı'nın ezelî ve ebedî olması, neticede, Tanrı'dan önce ve sonra yokluğun mevcut olmadığına indirgenir. Tanrı'nın varlığı "zorunlu"dur sözünün anlamı, varlığının bir nedeni olmadığı, **O'nun başkalarının nedeni olduğudur** (ve böylece gider).

Gazali der ki: "Bu iddiaların bazısına inanmak caizdir; ancak bunlar filozofların prensiblerine dayanılarak ispat edilemezler, yani onlar bunları ispat etmekten âcizdirler. Bu iddiaların bazısına ise inanmak caiz değildir. Biz bunların yanlış olduğunu gösterecek her birini ayrı ayrı olarak ele alacağız."

İmdi biz de onlardan her birini ayrı ayrı olarak ele almakta Gazali'yi takip edeceğiz. Ancak bir şeyin, bir şeyin hem faili, hem kabul edeni olamıyacağı meselesini önce ele alacağız. Çünkü Tanrı'da sıfatların mevcut olamıyacağı meselesi buna dayanmaktadır ve Tanrı'nın yardımı ile bu meselede doğru olanı göstereceğiz.

Dedi: ...Gazali, bu delilde, bu sözlerinden, onlardan çıkan şeyi, yani....görüşünü kastediyorsa...

Diyorum: Gazali'nin o sözleri, özellikle "ya, özü gereği..." sözü görünüşte, bu ihtimale müsaade eder bir durumda ise de, burada bu ihtimal söz konusu olamaz. Çünkü Gazali bu tarzdaki bu delili filozoflara izafe etmektedir. O zaman bu ihtimal söz konusu olduğunda, bu izafe etmesi doğru olmaz, hatta yazarın kendisinin de kabul ettiği gibi bu ihtimal hadd-i zatında da doğru değildir. Şu halde hadd-i zatında doğru olan ikinci ihtimaldir. İbni Sina'nın eserlerinden birinde zikrettiği görüşe uyan da budur. Bundan dolayı Gazali'nin bu ikinci ihtimali kastetmesi gerekir. O halde yazarın kendisinin yaptığı bu söz konusu bölme, gayet yanlış bir bölme olup, sayfa karalamaktan başka bir faydası yoktur.[16]

Dedi: ...ve bunun açık cevabı şöyle demektir...

Diyorum: Doğrusu "...yoksa Gazali'nin zikrettiği şey, yani demek değildir..." sözü ile uyuşması için "bu cevabı doğru olmak"la nitelemesiydi. Çünkü o sözünden kastı, Gazali'nin söz konusu cevabının "açıklığı"nın reddedilmesi değildir, "doğruluğu"nun reddedilmesidir. Bu cevabın "açık" olarak vasıflandırılmasından ortaya çıkan, bu-

(16) *Kemâl Paşa zâde'nin bu haşiyesi ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 216.*

rada reddedilenin o cevabın açıklığı olduğudur, bundan onun doğruluğunun reddedilmesi gerekmez.

Dedi: ...renk olmayan bir siyahın düşünülmesi gerekir...

Diyorum: Doğrusu "söz konusu takdirde, siyahın özü gereği renk olmaması gerekir" demesiydi. Yazarın zikrettiği şeye gelince, bu, rengin siyah için özü gereği bir şey olmaması takdirinde -ister bir dış nedenin eseri olsun, ister özünün eseri olsun- lâzım gelir.

Dedi: ...bu nedenin ortadan kalkması ile o renkliliğin ortadan kalkması gerekir...

Diyorum: Siyahın özü gereği renk olmamasını, daha önce gelen kaynağına, yani renkliliğin siyahta olmasının nedeninin haricî bir şey olduğunu söyleyen şeye dayandırmak için bu öncüle hacet yoktur. Çünkü söz konusu mahzurun lüzûmu o zaman açıktır ve bunda bu öncülün bir rolü yoktur. Bu, o zaman lâzım gelecek olan başka bir mahzurdur.

Dedi: ...onun ortadan kalkması ile siyahın kendisi de ortadan kalkar...

Diyorum: Bu öncüle de burada hacet yoktur, çünkü onsuz da meram hasıl olmaktadır. Çünkü söz konusu nedenin dahilî bir şey olduğu kabul edildiği takdirde, siyahın özü gereği renk olmaması gerekmez, bu da açıktır.

Dedi: ...bil ki filozoflar Tanrı'da ne niceliksel...bir çokluk olmadığını iddia ederler...

Diyorum: Yazarın bu anlatımının tam olması için Tanrı'da "cüz'îyyat" bakımından bir çokluğun mevcut olmadığını da göstermesi gerekirdi. Nitekim Alaattin Tûsî "Kitab al-Zuhr"da bu bakımdan da Tanrı'da bir çokluk olamıyacağını ele almış ve şöyle demiştir: "Şeylerde birçok bakımdan çokluk mevcuttur: Bunlardan biri "cüz'îyya" bakımından çokluktur (insanın çok olduğu, yani birçok

fertleri olduğu söylendiğinde olduğu gibi), bir diğeri zihnî cüzler bakımından çokluktur (bir şeyin mahiyetinin bir cins ve bir fasıldan meydana gelmesi gibi), bir diğeri dış âlemde mevcut parçalar bakımından çokluktur (bir şeyin varlığının dış âlemde parçalardan mürekkep olmasında olduğu gibi -ki bu da iki çeşittir: Ya insanın el, ayak, baş ve diğer uzuvlardan teşekkül etmesinde, mürekkep varlıkların unsurlardan terekküp etmesinde olduğu gibi "durum" (vaz) bakımından birbirlerinden farklı parçalardan meydana gelen bir çokluktur veya filozoflara göre cisimlerin birer heyûla ve sûretten meydana gelmelerinde olduğu gibi "durum" bakımından birbirlerinden farklı olmayan parçalardan meydana gelen bir çokluktur), bir diğeri "ârız" ve "marûz" bakımından çokluktur (ki bu da iki çeşittir: Ya bir mahiyet vardır, bu mahiyete varlık gelir, yani ona ârız olur, bu mahiyet bu varlıkla var olur, bütün mümkün varlıkların durumu böyledir; veya bir varlık vardır, ona başka bir varlık gelir, ârız olur, mevsufların varlıksal sıfatları ile durumu ise böyledir.)

Filozoflar, bu beş çeşit çokluğu Tanrı'dan selb ederler, O'nda mevcut olduğunu kabul etmezler." (Buraya kadar sözü).

Ancak Alaattin Tûsî'nin bu anlatımında da bir kusur var; çünkü "ârız" ve "marûz" bakımından çoklukta bir başka durum vardır ki onu da filozoflar Tanrı'dan selb ederler; bu, bir varlığın olması, ona "imkân" veya "zorunluluk" gibi dış âlemde bir varlıkları olmayan itibâri bir şeyin ârız olması durumudur.

Dedi: ...O'nun başkalarının nedeni olduğudur...

Diyorum: Bu, varlığı zorunlu olan kavramın bir "lâzım"ı ise de onda nazar-ı itibare alınmaz.

(FİLOZOFLARIN , TANRI'NIN BİR ŞEYİN HEM FAİLİ, HEM KABUL EDENİ OLAMIYACAĞI HAKKKINDAKİ İDDİALARININ ÇÜRÜTÜLMESİ ÜZERİNE[1])

Filozoflar kendisinde bir cihetler çokluğu olmayan hakiki basit bir şeyin (meselâ Tanrı onlara göre böyledir) bir şeyin hem faili, hem kabul edeni olamıyacağını iddia ederler ve Tanrı'nın hakikî sıfatlarla vasıflanmasının imkânsız olduğuna dair görüşlerini buna dayandırırlar. Bu konuda dayandıkları delil şudur: "Failin mef'ule nisbeti zorunlulukla, kabul edenin kabul edilene (makbul) nisbeti imkânladır; zorunluluk ve imkân ise, bir tek mahalde, bir tek şeye kıyasla, bir tek cihetten birleşmeleri imkânsız olan, birbirini reddeden bir şeydir".

Bu delil ise şöyle reddedilmiştir: "Eğer bununla, şartları meydana geldiği, engelleri ortadan kalktığı, bilfiil fail olmakla vasıflanmış olduğu bir durumda, fail, mef'ulünün varlığını zorunlu kılar" görüşü kastediliyorsa, **aynı şekilde kabul eden de,** bilfiil kabul eden olmak için bağlı olduğu her şey kendisiyle birlikte bulunduğu zaman kabul edileninin varlığını zorunlu kılar. Eğer onunla "kabul eden, yalnız başına, kabul edileninin ve varlığını; ne yokluğunu gerektirmez" görüşü kastediliyorsa, fail için de durum aynıdır, o da yalnız başına ne mef'ulunün varlığını, ne yokluğunu gerektirmez, yani bu bakımdan

(1) Burada "kabul eden", mahal, mevzu anlamında kullanılmaktadır.

aralarında bir fark yoktur.

Buna ise şöyle cevap verilmiştir: "Fail, fail olarak bazan, mef'ulünü bağımsız olarak zorunlu kılar; ama kabul eden için böyle değildir. Çünkü kabul edenin, kabul eden olarak bağımsız olması ve bir şeyi zorunlu kılması tasavvur edilemez; çünkü kabul edilen, mümkün olmasından ötürü bir faile muhtaçtır.[2] Şu halde fiilde bulunma bütün olarak yalnız başına zorunlu kılıcıdır;ama kabul etme asla yalnız başına zorunlu kılıcı değildir. Bundan ötürü bir tek şeyde bir tek cihetten birbirleriyle birleştiklerinde **zorunluluğun bu cihetten hem mümkün, hem imkânsız olması gerekir,** bu ise imkânsızdır."

Dedi: ...filozofların, Tanrı'nın bir şeyin hem faili, hem kabul edeni olamıyacağı hakkındaki iddialarının çürütülmesi üzerine...

Diyorum: Yazarın bu fasılda bu iddiayı değil, bu iddiayı ispat etmek üzere filozofların ileri sürdükleri delilleri çürütmeye çalıştığı gizli değil; ancak bu delillerin çürük, yanlış olmasından, bu iddianın kendisinin doğru olmadığı sonucu çıkmaz. Sonra ayrıca bu mesele de dördüncü fasılda ele alınan mesele gibi, gerçekte filozofların meselelerinden biri değil, asıl meselelerini ispat etmekte kullanmış oldukları kaidelerden biridir. Bundan ötürü doğrusu bir sonraki fasılda ele alınacak olan asıl meselenin dayanağı olmasından ötürü bunun orada zikredilmesi idi. Nitekim yazarın kendisi de "...ve Tanrı'nın hakiki sıfatlarla vasıflanmasının imkânsız olduğuna dair görüşlerini buna dayandırırlar..." sözleri ile bunu açıkca belirtmektedir.

Sonra burada üzerinde durulması gereken başka bir nokta daha var ki o da şudur: Bu söz konusu dayanak tam olduğu takdirde, Tanrı'da hakikî sıfatların varlığının reddedilmesinin kaynağı olacağı gibi, O'nda itibârî sıfatların varlığının reddedilmesinin de kay-

(2) Yani "fail, bazen, mef'ulünün varlığının nedeni olur, onun varlığa getirir; ama kabul eden, hiç bir zaman makbülünün varlığının nedeni olamaz (çünkü makbul, kendisinden başka bir nedenden ötürü meydana gelir) o, sadece bu makbulü kabul eder. Bundan dolayı kabul eden asla bağımsız değildir, ama fail bazan bağımsızdır".

nağı olacaktır; çünkü bir sıfatla mevsuf olan bir şeyin onunla mevsuf olması için, isterse bu sıfat itibârî bir sıfat olsun, onu kabul etmesi zorunludur. O halde yazarın söz konusu sıfatları "hakikî" sıfatlar olarak vasıflandırması, buraya uymamaktadır; çünkü bunda, yazarın (gerçekte bu her ikisi hakkında da geçerli olan) bir hükmü, sadece hakikî sıfatlar ile ilgili olarak ele aldığını görüyoruz.

Dedi: ...aynı şekilde kabul eden de...

Diyorum: Sanki yazar burada "kendisinden ötürü zorunluluk" 'la (al vucub bihi), "kendisi ile zorunluluk" (al vucub ma'ahu) arasında bir ayrım yapmamaktadır; çünkü failde yukarıdaki birinci anlam, kabul edende yukarıdaki ikinci anlam söz konusudur. Nitekim yazarın kendisi de bunu açıkca belirtmiştir(3). O halde bu iki zorunlu kılma arasındaki fark açıktır. Çünkü "bir şeyden ötürü zorunluluk"ta, zorunluluk bu şeye dayanır, oysa "bir şeyle zorunluluk"ta, böyle değildir. Yazar "şartları kendisinde toplamak"la (isticma' şarâtihi), "şartların kendisi ile birlikte toplanması" (ictima ma'ahu al-şarâit) arasında da bir ayrım yapmamaktadır. Oysa birinci, yani kendisinden ötürü zorunluluk ta birinci anlam, ikinci, yani kendisi ile zorunlulukta bu ikinci anlam söz konudur. Nitekim bunu yazarın kendisi de belirtmektedir. Şu halde bu fark da açıktır. Bundan dolayı yazarın "...aynı şekilde kabul eden de..." sözleri doğru değildir Alaattin Tûsî bu "kendisinden ötürü", "kendisi ile" kayıtlarını bir tarafa bıraktığı için, onun anlatımı birinci itirazdan salimdir. Bunun üzerinde düşün.

(3) Hoca-zâde burada failin, fiilde bulunması ile ilgili olarak "şartları kendisinde toplamak" (isticma 'şaraitihi), kabul edenin kabul etmesi ile ilgili olarak ise kabul etmesi için zorunlu olan şartların kendisi ile "birlikte olması" (içtima 'ma'ahu) deyimlerini kullanmaktadır. İşte Kemâl Paşa-zâde, Hoca-zâde'nin kendisinin de bunun açıkca belirttiğini söylerken her halde bunu kastetmektedir. Gerçi bir sonra gelen cümlelerinde, Hoca-zâde'nin bu iki deyim arasında bir ayrım yapmadığını söylemekte ve onu bundan dolayı eleştirmektedir ve sanki Kemâl Paşa-zâde'nin burada bu önce gelen sözleri ile sonra gelen sözleri arasında bir tutarsızlık var gibi görünmektedir. Ama bizce aslında böyle bir tutarsızlık mevcut değildir ve Kemâl Paşa-zâde'nin demek istediği şudur: Hoca-zâde, burada "şartları kendisinde toplamak" ve "şartların kendisi ile birlikte toplanması" deyimlerini kullandığına göre, fail ile kabul edilen arasında "kendisinden ötürü zorunluluk"la, "kendisi ile zorunluluk" arasında bir ayrım olduğunun farkında olması gerekir. Ama o, bu deyimlerin kendilerine delâlet ettiği şeyler arasında, buna rağmen, yani kendi kendisi ile tutarsızlığa düşerek, bir fark olmadığını iddia etmektedir.

Dedi: ...buna ise şöyle cevap verilmiştir...

Diyorum: Alaattin Tûsî bu cevabı şöyle reddetmektedir: "...bunun üzerinde duralım: Filozoflar bu sözleri ile, mef'ul ûn kendisini kabul eden bir mahalli olması icab eden şeylerden olduğu zaman failinin yalnız başına onu zorunlu kılıcı olduğunu kastediyorlarsa, bunu kabul etmeyiz, çünkü o zaman burada bir kabul edenin olması zorunludur; eğer mef'ulûn böyle olmadığı zaman, failinin yalnız başına onu zorunlu kılıcı olduğunu kastediyorsa, bunu kabul ederiz, ancak bundan söz konusu karşılıklı reddetme (tanâfi) durumu ortaya çıkmaz. Çünkü fail veya kabul edenin, mef'ul veya kabul edilene göre, onu zorunlu kılmaları bakımından bir bağımsızlıkları söz konusu olmaz. Karşılıklı reddetmenin şartı ise, bir tek şeye göre iki birbirini reddetmenin meydana gelmesidir".

Alaattin Tûsî ayrıca, bu cevaba yazarın zikretmediği başka bir yolla da itiraz etmektedir. Bu itirazı şudur: "Kabul etmenin, zorunluluğa karşıtı olan "özel" imkânı gerektirdiğini kabul etmiyoruz; kabul etme, sadece, zorunluluğu taşıyan "genel" imkânı gerektirir. Çünkü kabul edilenlerin çoğu, kabul edenlerinden ayrılmaları caiz olmayan, kabul edenleri ile birlikte olmaları zorunlu olan şeylerdendir (meselâ her feleğin sûretinin heyûlâsı ile, şeklinin kendisi ile, ateşin hararetinin, suyun nemliliğinin ateş ve su ile olan bağlantılarında olduğu gibi). Bundan ötürü de fiilde bulunma ile kabul etme arasında bir birbirlerini karşılıklı reddetme durumu söz konusu değildir" ve Alaattin Tûsî devam etmektedir: "Bazan bu görüşe, genel imkânın özel imkânı taşıdığı ve kabul edilenin kabul edilen olarak, kabul edeni var olduğu halde mevcut olmadığı ileri sürülerek cevap verilir ve böylece bu delilin tam olacağı söylenir". ve bunu şu sözleri ile reddetmektedir: "Bu görüş üzerinde durmamız lâzım; çünkü eğer bu görüş doğru olsaydı, bir şeyin, kendisinin bir kısmı ile bir karşıtlık durumunda bulunan bir şeyle birleşmesi imkânsız olurdu.

Bu sanki şöyle demektir: "Bir şeyin beyaz olmasının, yürüyen olması ile birleşmesi imkânsızdır; çünkü bu şeyin yürüyen olması, siyah olmasını da taşımaktadır".

Şu halde kısaca, eğer genel imkânın özel imkânı taşımasından, bir karşıtlık durumunda onu taşıması kastediliyorsa, bunu kabul etmeyiz; eğer bütün olarak onu taşıması kastediliyorsa bunu kabul ederiz. Ama bundan kabul etmenin, fail olmaya söz konusu anlamda karşıt olması gerekmez, dolayısı ile birbirlerini reddetmeleri söz konusu olmaz"

Alaattin Tûsî'nin bu itirazına şöyle cevap vermek mümkündür: "Kabul etmenin, kabul etme olarak gerektirdiği şey, zorunluluğa karşıt olan özel imkândır: Bazı makbullerde, kendilerini kabul edenlerle aralarında mevcut olan zorunluluk durumu, kabul etmenin değil, fiilde bulunmanın eseridir. Bundan dolayı onlarda, kabul etmenin gerektirdiği şeyin, zorunluluğu taşıyan genel imkân olduğuna dair bir işaret yoktur"[4].

Ayrıca Tûsî'nin "...şu halde kısaca..." ibaresi, oraya uymamaktadır, çünkü ondan sonra zikrettiği şeyler, daha önce söylediklerinin bir kısaltması değildir. Çünkü bu öne sürdüğü özetsel bir nakzdir, oysa o geniş olarak bir nakz etme idi.

Dedi: ...zorunluluğun bu cihetten hem mümkün, hem imkânsız olması gerekir...

Diyorum: Bunun açık olarak kabul etmemek durumundayız; çünkü burada söz konusu olacak olan, bu zorunluluğun var olmayacağıdır, yoksa onun imkânsız olacağı değildir. Bu ikisi arasındaki fark ise açıktır.

Bize gelince biz diyoruz ki: "olarak", "bakımından" sözleri ile

(4) *Bütün bu haşiyenin açıklanması ve değerlendirilmesi için bkz: Cilt I, s. 223-225.*

bazan, "insan, insan olarak" veya "varlık, varlık olmak bakımından" ifadelerinde olduğu gibi sadece "genelleme" (ıtlak), yani insan mefhumunun, varlık mefhumunun, onlarla başka bir şey nazar-ı itibare alınmaksızın kendileri kastedilir: **Bazan onlarla "tâbi olan tâbi olan olarak, kendisine tâbi olduğu şey olmaksızın mevcut olamaz" sözümüzde olduğu gibi bir "kayıtlama" (takyid), yani tâbi olanın, tâbi olma sıfatı ile kayıtlanmış olarak, kendisine tâbi olduğu şey olmaksızın mevcut olamıyacağı kastedilir:** Bazan da onlarla "ateş yakıcı olması bakımından suyu ısıtır" sözümüzde olduğu gibi, bir açıklama, neden verme (talil), yani ateşin sıcaklığının, suyun ısınmasının nedeni olduğu kastedilir. İmdi filozofların "kabul edenin, kabul eden olarak bağımsız olması ve kabul edilenini zorunlu kılması mümkün değildir" sözleri ile yukarıdaki anlamlardan birincisini kastetmediklerinde şüphe yoktur. Çünkü o birinci anlamın burada bir ilgisi yoktur; çünkü kabul eden mefhumunun kendisinin, kabul edilenini zorunlu kılmasının mümkün olduğu veya olmadığı üzerinde bir tartışma yoktur. Şu halde o sözle ya ikinci veya üçüncü anlam kastedilmektedir. Eğer ikinci, yani kabul edenin, kabul eden olmak sıfatı ile kayıtlanmış olarak, kabul edilenini zorunlu kılmasının imkânsız olduğu kastedilmekte ise, bu iddia **bu söze, "kabul edenin, fail olmaklıktan yoksun olduğu" kaydı ilâve edilip,** "kabul edenin, kabul eden olmak ve fail olmaklıktan yoksun olmak sıfatı ile kayıtlanmış olarak kabul edilenini zorunlu kılması mümkün değildir" denmedikçe, kabul edilmeyebilir. Bu ilâve yapıldığında bu söz konusu iddia doğru olur; ama bundan çıkan sonuç, fail olmaklıktan yoksun olmanın, fail olmaya karşıt olacağıdır. Bunda ise bir tartışma yoktur; tartışma sadece fail olmaklık ile kabul eden olmaklık arasında bir karşıtlığın olup olmadığı üzerindedir.

Eğer filozoflar o sözle, yukarıda verdiğimiz üçüncü anlamı kastediyorlar ve kabul eden olma sıfatının, kabul edende, kabul edilenin zorunlu olması imkânının nedeni olamayacağı anlamda önce "neden verme"yi, sonra bu imkânsızlıktan çıkan selbi nazar-ı itibare alıyorlarsa, bunu kabul ederiz, bunda bir mahzur yoktur; mahzur ancak eğer kabul eden olmaklık, kabul edende, kabul edilenin zorunlu olmasının imkânsız oluşunun nedeni olsaydı söz konusu olurdu. Çünkü o zaman kabul eden olmaklık ile fail olmaklık arasında,

"lâzım"ları arasında bir karşıtlık olduğu için, bir karşıtlık meydana gelirdi. İşte bu durumda, bir tek mahalde, bir tek cihetten onların birbirleriyle birleşmesi gerekirdi. Eğer filozoflar o sözle, kabul eden olmaklık sıfatının, kabul edende, kabul edileninin zorunlu olmasının imkânsız olmasının nedeni olacağı anlamda önce selbi, sonra neden vermeyi nazar-ı itibare alıyorlarsa, bunu kabul etmeyiz; çünkü burada olsa olsa o sıfatın, kabul edende, kabul edileninin zorunlu olması imkânının nedeni olamıyacağı ortaya çıkar ve onun, kabul edileninin zorunlu olması imkânının nedeni olmamasından, kabul edenle fiilde bulunanın lâzımları arasında bir karşıtlık meydana gelecek, dolayısı ile lâzımlarının birbirleriyle birleşmelerinin imkânsızlığından kendilerinin birbirleriyle birleşmelerinin imkânsız olması gerekecek tarzda, onun imkânsız olmasının nedeni olması lâzım gelmez.

Sonra filozoflar "...fiilde bulunma, bütün olarak yalnız başına zorunlu kılıcıdır, ama kabul etme asla yalnız başına zorunlu kılıcı değildir..." sözleri ile "kabul etme, kabul edileninin zorunluluğunun nedeni değildir" demek istiyorlarsa, bundan onun zorunlu olmasının imkânsız olduğu sonucu çıkmaz. Bundan dolayı onların "...bir tek şeyde, bir tek cihetten birbirleriyle birleştiklerinde, zorunluluğun bu cihetten hem mümkün, hem imkânsız olması gerekir..." sözü havada kalır. **Eğer o sözleri ile "kabul etme, kabul edileninin zorunluluğunun imkânsız olmasının nedenidir" demek istiyorlarsa,** bunu kabul etmeyiz[5].

Buna karşı "kabul etme, kabul edileninin zorunluluğunun imkânsız olmasının nedeni değildir, bunu kabul edelim. Ancak kabul etme, kabul edileninin zorunluluğunun nedeni değilse, buna karşılık fiilde bulunma, mef'ulünün zorunluluğunun nedeni ise ve böylece fiilde bulunma ve kabul etme bir tek özde, bir tek cihetten birbirleriyle birleşirlerse, **bu tek özün, aynı zamanda zorunluluğun hem nedeni olması, hem olmaması gerekir.** Bunun ise imkânsızlığı açıktır" dersen, derim ki: "Fiilde bulunma ve kabul etme, bir tek

---

(5) Bunun açıklanması ile ilgili olarak da bkz: Cilt I, s. 226.

öze ancak iştikakla yüklenmektedirler, "eşit" olarak (b'il muvâtaa)[6] yüklenmemektedirler ve iki çelişik mefhumun onlara bu şekilde eşit olarak yüklenmelerinden, bu öze eşit olarak yüklenmeleri gerekmez. Bundan dolayı bu özün hem bütün olarak zorunlu kılıcı olması, hem asla zorunlu kılıcı olmaması gerekmez. Dolayısı ile söz konusu çelişki meydana gelmez. Ve "Tanrı"nın özü, kabul eden olmaklığı bakımından zorunlu kılan değildir" sözünden kastımız, kabul edenin zorunlu kılan olmadığı, yani zorunluluğun kaynağı olmadığıdır, başka bir şey değildir. **Bunun üzerinde düşün.**

Sonra bu sözlerimizden vaz geçerek filozoflara şöyle diyebiliriz: **Siz "kabul eden, asla fail olamaz"** demek istiyorsanız ileri sürdüğünüz bu delil, buna asla müsaade etmemektedir; eğer "bir şey, bir tek cihetten başka bir şeyin hem kabul edeni, hem faili olamaz" demek istiyorsanız, **bunu kabul etsek dahi,** bunu kabul etmemizin **ne size bir faydası, ne bize bir zararı vardır:** Çünkü Tanrı'da daha önce gösterildiği üzere, birçok cihetler ve itibârlar vardır. Dolayısı ile O'nun özü bakımından sıfatlarının kabul edeni olması, bu itibarî cihetleri bakımından onların faili olması caizdir ve bu durumda, siz, Tanrı'da hakiki sıfatların var olmadığını ispat edemezsiniz. Oysa bu meseleyi ileri sürmenizden amacınız budur.

Filozofların bu delillerine bazan şöyle de cevap verilir: "İki çeşit faillik olması; bunlardan birinde failin mef'ulüne nisbetinin zorunluluk olması, diğerinde "özel imkân"la olması niçin caiz olmasın?

---

(6) "Eşit olarak yükleme" diye çevirdiğimiz "al haml b'il muvataa" ve "iştikakla yükleme" diye çevirdiğimiz "al haml b'il iştirak" deyimleri arasındaki fark şudur: "Mutavati" terim, birçok fert hakkında benzer, eşit olarak tasdik edilen onlara eşit olarak yüklenen terimdir. Eğer bir terim, birçok ferde benzer, eşit olmayarak yüklenmekte ise, o zaman o "muşakkik" bir terimdir. Meselâ "insan" terimi, "makûl hayvan"ı ifade eder ve bu "akıllı hayvan" fikri, Sokrates, Platon ve insan nev'inin diğer bütün fertlerine eşit olarak yüklenir, yani insan terimi "mutavati" bir terimdir; cins, nev'î ifade eden bütün diğer terimler de böyledir. Ama meselâ "varlık" terimi, "muşakkik" bir terimdir, çünkü bu terim, yüklendiği bütün fertlere tek anlamlı olarak yüklenmez. Çünkü meselâ bu terim hem öz, hem ilinek hakkında tasdik edilir, ama özün varlığı, ilineğin varlığından farklı bir varlıktır, nitekim özün varlığı, ilineğin varlığından önce gelir.

Bu durumda bu ikinci çeşit faillikte, failin mef'ulüne nisbeti zorunlulukla olmayacaktır. O zaman bu ikinci çeşit faillikle fail olan failin aynı zamanda kabul eden olması imkânsız olmaz. Böylece bu iddianız bütünü ile doğru olmayacaktır"

Ancak bu cevap da şöyle reddedilmiştir: "Bu iki çeşit faillikte müşterek olan failliğe nazaran her failin mef'ulüne olan nisbetinin zorunlulukla olmasının mümkün olduğunda şüphe yoktur; şu anlamda ki müşterek olarak faillilik, failin mef'ul ûnün zorunlu kılıcı olmasına veya zorunlu kılıcısı olmamasına mani değildir. O zaman yukarıda bahsedilen mahzur yeniden ortaya çıkar (velev ki bu iki faillikte, failliğin müşterek olmasının manevî olmayan, sadece lafzî olan bir müştereklik olduğu ve bu iki faillik arasında müşterek bir ölçü olmadığı, failin mef'ulüne nisbetinin buna nazaran varlık imkânı ile olduğu iddia edilmiş olsun. Ancak bunun imkânsızlığı gizli değildir)."

Bazan filozoflar bu delillerini başka bir tarzda ileri sürerler, bu da şudur: **"Kabul etme ve fiilde bulunma iki ayrı eserdir.** Bunlardan ötürü daha önce geçtiği üzere, onların bir tek müessirden, bir tek cihet itibariyle südûr etmeleri mümkün değildir"

Buna ise şöyle cevap verilir: "Kabul etmenin bir eser olduğunu kabul etmiyoruz: Bunu kabul etsek dahi, birden ancak bir tek şey çıkabileceği iddiasını kabul etmiyoruz. Bununla ilgili olan şeyler daha önce geçti."

Dedi: ...bazan onlarla... bir kayıtlama... kastedilir...

Diyorum: Bununla son kısım arasında bir fark olmadığı gözünden kaçmıyor; çünkü nasıl orada meydana gelen "neden verme" burada mevcutsa, burada meydana gelen "kayıtlama" da orada mevcuttur. Çünkü o hükmün kaynağı da tâbi olmaktır. O halde bunlardan birini "kayıtlama" diğerini "neden verme" olarak belirlemek için bir sebep yoktur.

Dedi: ...bu söze kabul edenin, fail olmaklıktan yoksun olduğu kaydı ilâve edilip...

Diyorum: Buna karşı şöyle çıkılabilir: "O zaman, onun kabul eden olmaklık sıfatı ile kayıtlanmasının bir anlamı kalmaz; doğrusu onun yerine fail olmaklıktan yoksun olması kaydının zikredilmesi olur".

Dedi: ...eğer o sözleri ile "kabul etme, kabul edilenin zorunluluğunun imkânsız olmasının nedenidir" demek istiyorlarsa...

Diyorum: Bunu demek istemeleri söz konusu olamaz; çünkü o zaman bu delilleri aşağıda zikredeceğimiz şu itirazla nakz edilme durumunda olur: "Eğer filozofların bu delilleri tam olmuş olsaydı, bir şeyin, başka bir şeyin, iki cihet itibari ile de olsa, hem faili, hem kabul edeni olmasının imkânsız olması gerekirdi. Çünkü bu durumda onun diğer şeyin faili olması ciheti bu şeyin zorunluluğunu, kabul edeni olması ciheti bu şeyin zorunlu olmamasını gerektirir, dolayısı ile bu diğer şey bizzat kendisinde bu şey için hem zorunlu olur, hem zorunlu olmazdı, bu ise çelişkidir." Oysa bir şeyin bir cihetinin başka bir şeyin kendisi için zorunlu olmasını gerektirmesi, başka bir cihetinin onun kendisi için zorunlu olmasını gerektirmemesi caizdir. Çünkü "gerektirmenin yokluğu" başka şeydir, "yokluğu gerektirmek" başka şeydir.[7]

Dedi: ...bu tek özün aynı zamanda zorunluluğun hem nedeni olması, hem olmaması gerekir...

Diyorum: Bunun yerine "...bir tek cihetin, özün, aynı zamanda hem zorunluluğun sebebi olmasının hususiyetini teşkil etmesi, hem bu hususiyeti teşkil etmemesi gerekir..." deseydi, bu itiraza verilen cevap def edilmiş olurdu.

Dedi: ...bunun üzerinde düşün...

Diyorum: Onun üzerinde düşündük ve bu cevabı reddetmek için

---

(7) Kemâl Paşa zâde'nin bu sözünün açıklanması ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s.226.

bir yol bulduk: Bu, bir yukarıda belirttiğimiz üzere, filozofların söz konusu itirazlarının, onda yaptığımız o küçük değişiklikle yeniden burada tekrarlanmasıdır.

Dedi: ...siz "kabul eden asla fail olamaz" demek istiyorsanız...

Diyorum: Denmek istenenin diğer şık olduğu daha önce gelen açıklamalarda açıkça belirtildikten sonra bu bölmeyi ileri sürmenin çok çirkin bir şey olduğu açıktır.

Dedi: ...bunu kabul etsek dahi...

Diyorum: Yazar sanki bu meselenin delilinin özüne girmekten vaz geçtiğini unutmuş gibi; çünkü söz konusu vaz geçmeden sonra bu meselenin delilinin böylece zımnen reddedilmesinin bir anlamı yoktur.

Dedi:... ne size bir faydası, ne bize bir zararı vardır...

Diyorum: Bunun yazarın bu fasılda "hakikî Bir'in bir şeyin hem faili, hem kabul edeni olmasının imkânsız olduğu" hakkındaki filozofların iddialarını çürütmek amacı ile bir alakası yok, ancak daha önce söylediği "...ve Tanrı'nın hakiki sıfatlarla vasıflanmasının imkânsız olduğuna dair görüşlerini buna dayandırırlar..." sözü ile irtibatı var. Bundan ötürü doğrusu bunun bir sonraki fasılda zikredilmesiydi.

Dedi: ...kabul etme ve fiilde bulunma iki ayrı eserdir...

Diyorum: Alaattin Tûsî bu "tarz"ı şöyle reddetmektedir: "Eğer bu zikredilen doğru olsaydı, bir şeyin bir şeyin faili, başka bir şeyin kabul edeni olmasının imkânsız olması gerekirdi. Oysa hiç kimse bunu iddia etmez".

(FİLOZOFLARIN, TANRI'NIN SIFATLARI OLMADIĞI HAKKINDAKİ İDDİALARININ ÇÜRÜTÜLMESİ ÜZERİNE)

Filozoflar, Tanrı'da özüne zait sıfatları olmadığını, tersine onların özünün aynı olduğunu iddia ederler. Ancak bunu ilk bakışta zannedilebileceği gibi şu anlamda ileri sürmezler: "Burada bir öz ve bu özün bir sıfatı vardır, bu ikisi hakikî olarak birleşik olup bir birlik teşkil eder"; çünkü bunun yanlışlığı açıktır, hiçbir akıllı kişi böyle bir şey iddia etmez; çünkü sıfatla mevsufun her birinin diğerinden ayrı olduğu bilinen bir şeydir. Tersine onlar Tanrı'nın özüne,bir öz ve sıfatına birlikte terettüp eden her şeyin terettüp ettiği anlamda, Tanrı'da özüne zait sıfatlar olmadığını iddia ederler. Meselâ senin, şeylerin senin tarafından kavranmasında özün yeterli değildir;bunun için özünle kaim olan bir "bilgi" sıfatına muhtaçsın. Ama Tanrı'nın özünde durum böyle değildir. Tanrı, şeylerin kendisi tarafından bilinmesi, kendisine açık olması için özü ile kaim olacak bir sıfata muhtaç değildir; tersine bütün mefhumlar O'nun tarafından, özü aracılığı ile bilinirler. Bundan dolayı O'nun özü, bu bakımdan "bilgi" olur, diğer sıfatlar için de durum aynıdır.

Bu iddiaları tahkik edildiğinde, filozofların, Tanrı'da sıfatlarının varlığını kabul etmedikleri, ama onların bütün neticelerini, semerelerini kabul ettikleri görülür. Bu sözlerimizle Gazali'nin bununla ilgili olarak filozoflara karşı ileri sürdüğü şu itiraz da def edilmiş olacaktır; Gazali bu itirazında der ki: "Bilgi, bir mevsuf gerektiren bir sıfat, bir arazdır. Bundan dolayı Tanrı'nın,özünde "bilgi" olduğunu iddia etmek, siyah ve beyazın kendi kendileri ile kaim olduklarını

iddia etmek gibidir. Cisimlerin sıfatlarının, cisimler olmaksızın kendi kendileriyle kaim olmaları ne kadar imkânsızsa, canlıların "bilgi", "kudret" ve diğer sıfatlarının kendi kendileri ile kaim olmaları da o kadar imkânsızdır; tersine onlar da ancak bir özle kaim olabilirler. Şu halde bu durumda filozoflar, Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olmasını reddetmiş, bunu kendi kendileriyle kaim olmaları mümkün olmayan sıfatlara ve arazlara izafe etmiş olacaklardır"[1].

Filozoflar, Tanrı'da özüne zait olan sıfatları olmadığı görüşlerini şöyle delillendirirler: **"Tanrı'nın özüne zait olan ve onunla kaim olan bir sıfatı olsaydı,** bu sıfat, mevsufuna ihtiyacından ötürü mümkün, mümkün oluşundan ötürü de bir nedene muhtaç olurdu. Bu neden, ya Tanrı'nın özünün kendisi, ya başkası olacaktır. Eğer Tanrı'nın özü olsaydı, her bakımdan bir olan bir şeyin, bu sıfatın hem kabul edicisi, hem faili olması gerekirdi, bu ise imkânsızdır; eğer bu neden başkası olsaydı, Tanrı'nın "sıfatında" başkasına muhtaç olması gerekirdi, bu da imkânsızdır".

Bu delilin cevabı şudur: Bu sıfatın nedeninin, Tanrı'nın özü olduğu şıkkını kabul ediyoruz: Ama bu durumda her bakımdan bir olan bir şeyin, bir sıfatın hem kabul edicisi, hem faili olması gerekeceğini kabul etmiyoruz. Çünkü bu, ancak eğer Tanrı "her bakımdan bir olan" olsa idi lâzım gelirdi; oysa daha önce Tanrı'da itibârî bakımlardan bir çokluğun mevcut olduğu gösterilmiştir. Sonra Tanrı'nın

*(1) Gazali, bu sözlerini filozofların "Tanrı'nın özü, akıl ve bilgidir, yoksa Tanrı'nın, içinde bilginin meydana geleceği bir özü yoktur" sözlerini reddetmek için, yani bu vesileyle söylemektedir. Çünkü ona göre bilgi, bir sıfat, bir ârazdır; dolayısı ile bir mevsuf, bir kendisine arız olacağı şey gerektirir. Tanrı'nın özünün akıl, bilgi olduğunu söylemek, onun kudret, istek olduğunu ve bunların kendi kendileriyle kaim olduklarını söylemek gibidir. Bu ise aynı şekilde siyahın, beyazın, niceliğin ve bütün diğer arazların kendi kendileriyle kaim olduklarını söylemek gibidir. Oysa cisimlerin sıfatlarının, cisimler olmaksızın kendi kendileriyle kaim olmaları ne kadar imkânsızsa, bilgi, kudret, canlılık, istek gibi, canlı varlıkların sıfatlarının da kendi kendileriyle kaim olmaları o kadar imkânsızdır. Çünkü bunlar da ancak bir özle kaim olabilirler. Meselâ canlılık, bu sıfat vasıtası ile canlılığını alan bir özde bulunabilir, diğer sıfatlar için de durum budur. Bundan dolayı, Gazali'ye göre, filozoflar, Tanrı'nın sıfatlarını reddettikleri zaman, sadece bu sıfatların varlığını, dolayısı ile Tanrı'nın mahiyetini, özünü reddetmekle kalmayıp; Tanrı'nın kendi kendisi ile kaim olduğunu reddedip, bunu kendi kendileriyle kaim olmaları söz konusu olmayan sıfatlara ve arazlara izafe etmiş olacaklardır (bkz: Aver. **"Tahaf I,"** s. 214-215).*

her bakımdan bir olan olduğunu kabul etsek dahi, her bakımdan bir olanın, bir sıfatın hem kabul edicisi, hem faili olmasının imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Bununla ilgili olarak filozofların ileri sürdükleri delilin çürüklüğü daha önce gösterilmiştir.

Sonra "tahkik" makamında değil, **ama bir fikir, bir "soruşturma" olarak[2] bu sıfatın nedeninin Tanrı olmadığını söylemek mümkündür. Yani Tanrı'nın sıfatlarında başkasına muhtaç olmasının imkânsız olduğu iddiasını kabul etmeyebiliriz. Çünkü ancak özünde ve varlığında başkasına muhtaç olmayan bir varlığın var olmasının gerektiği üzerinde delil vardır; bu varlığın sıfatlarında başka bir şeyden müstağni olması, başka bir şeye muhtaç olmaması gerektiği üzerinde delil yoktur.**

Eğer buna karşı "ama bu varlığın sıfatı, mükemmellik sıfatıdır; eğer o, sıfatlarında başka bir şeye muhtaç olursa, mükemmellik sıfatını başkasından almış olması gerekir"[3] dersen, derim ki: **"Bu zikrettiğin,aslında söz konusu iddianızın başka bir şekilde ortaya konmasıdır.** Hangi delil mevcut bu zikrettiğin hakkında? Evet, eğer Tanrı'nın özü, varlığında bu sıfatlara muhtaç olmuş olsaydı, bu sıfatların başka bir şeye dayanmalarından, Tanrı'nın özünün, varlığında başka bir şey muhtaç olması lâzım gelirdi. Ve o zaman Tanrı "zorunlu olan" olmazdı; ama Tanrı'nın özünün, varlığında bu sıfatlara muhtaç olduğunu kabul etmiyoruz".

Filozoflar Tanrı'nın sıfatlarının, özüne zait olan ve onunla kaim olan şeyler olmalarının imkânsız olduğunu bazen şöyle de ispat ederler: "Eğer Tanrı'nın sıfatları özüne zait olup, onunla kaim olsalardı, özü bu sıfatlara muhtaç olurdu. O zaman, O, mutlak olarak kendi kendine yeten (al-ğani al-mutlak) olmazdı. Çünkü mutlak olarak ken-

(2) Bununla Hoca-zâde'nin demek istediği şudur: "Gerçek kanaatimiz olarak değil, sadece böyle bir faraziyenin ileri sürülmesinin mümkün olması bakımından, yani bir soruşturma olarak bu görüşü ileri sürebiliriz."

(3) Çünkü Tanrı'nın sıfatları, O'nun özünün mükemmelleştirici unsurlarıdır. Zira bilgi bilgisizlikten, canlılık cansızlıktan, kudret kudretsizlikten şüphesiz daha üstün, daha mükemmeldir.

di kendine yeten, özünden başkasına muhtaç olmayandır".

Bunun cevabı ise şudur: "Eğer bu sıfatlara ihtiyaçtan, O'nun, varlığında onlara ihtiyacı kastediliyorsa, bunun lâzım geldiğini kabul etmiyoruz; eğer şeylerin sûretlerinin kendisi tarafından kavranmasında onlara muhtaç olduğu kastediliyorsa, bunun lüzumunu kabul ederiz. Ancak bundan lâzım gelen şeyin imkânsız olduğunu kabul etmeyiz. Çünkü ancak varlığında başkasına muhtaç olmayan bir varlığın var olması gerektiği üzerinde delil vardır; şeylerin kendisi tarafından bilinmesinde ve bunun gibi varlığın kendisine bağlı olmadığı şeylerde, bu varlığın, kendisiyle kaim olan sıfatlarına muhtaç olmasının imkânsız olduğu üzerinde bir delil yoktur".

Dedi: ...Tanrı'nın özüne zait olan ve onunla kaim olan bir sıfatı olsaydı...

Diyorum: Yazar, "Kitâb al-Mavâkıf"ta ve başka kitaplarda bu delil ile ilgili olarak zikredilen meşhur anlatımdan sapmıştır, bu anlatım şudur: "Tanrı'nın özüne zait olan bir sıfatı olsaydı, O, bu sıfatın hem faili (çünkü bütün mümkün şeyler O'na dayanırlar), hem kabul edeni (çünkü bu sıfat O'nun özü ile kaim olacaktır) olurdu. İmdi bunun yanlış olduğu daha önce ispat edilmiştir". Yazar birazdan göreceğin üzere bu anlatımdan sapmakla doğru yapmamıştır.

Dedi: ...bir fikir, bir soruşturma olarak, bu sıfatın nedeninin Tanrı olmadığını söylemek mümkündür...

Diyorum: Bu "soruşturma"nın, ancak yazarın anlatımı içinde söz konusu olabileceği gözünden kaçmıyor. İ'cî'nin anlatımında bu ileri sürülemez. İşte bundan, yazarın bu meşhur anlatımdan sapmasındaki isabetsizlik ortaya çıkmaktadır.

Dedi: ...bu varlığın sıfatlarında başka bir şeyden müstağni olması... üzerinde delil yoktur...

Diyorum: Bu soruşturmanın tam olmasında bu öncüle ihtiyaç yoktur; ancak bir sonra gelen, filozofların söz konusu delillerinin değiştirilmiş şekli ile iddialarının tam olacağını reddetmekte onun bir faydası vardır.

Dedi: ...gerektiği üzerinde delil yoktur...

Diyorum: ....(4)

Dedi: ...bu zikrettiğin aslında, söz konusu iddianızın başka bir şekilde ortaya konmasıdır...

Diyorum: Mesele yazarın iddia ettiği gibi değildir; çünkü onların ikisi arasında anlam bakımından açık bir farklılık mevcuttur. Olsa olsa onlardan biri diğerini gerektirme durumundadır. Sonra "hangi delil mevcut bu söylediğin hakkında?" sözü, daha önce gelenlerle bir intizam halinde olmadığı için buraya uymamaktadır. Kaldı ki burada bir delile ihtiyaç yoktur; çünkü Tanrı'nın özü itibari ile eksik olup, başkası ile mükemmelleştiği görüşünün yanlışlığı gizli olamıyacak kadar açıktır.

İmam Gazali bu konu ile ilgili olarak şöyle demektedir: "Filozofların Tanrı'da sıfatların, O'nun özüne zait olmadığına dair iki delilleri vardır, bunlardan birincisi şudur: Eğer Tanrı'da özüne zait olan bir sıfat olsaydı, ya bu sıfat ve özün her ikisi de varlık bakımından birbirlerine bağlı olmaz, ya her ikisi de birbirlerine muhtaç olur veya biri diğerine muhtaç olur, ama diğeri kendisine muhtaç olmazdı; birinci şık, zorunlu varlığın birden fazla olmasını gerektirir, bu ise imkânsızdır; ikinci şık o ikisinden hiç birinin zorunlu olmamasını gerektirir, bu ise başta farzettiğimiz şeye aykırıdır; üçüncü şıkta, onlardan biri, yani diğerine muhtaç olan bir eser olur, **dolayısı ile zorunlu bir varlığı olmaz, zorunlu olan diğeri olurdu.** Nerede bir eser varsa, orada bir neden vardır. Bu durumda varlığı zorunlu olanın özünün bir nedenle bağlantısı olması gerekirdi, bu da imkânsızdır"(5).

Bu delillerden ikincisi şudur: Eğer Tanrı'da özüne zait olan bir sıfat olsaydı, bu sıfat özüne tâbi olurdu. O zaman bu öz, bu sıfatın nedeni olur, bu sıfat eser olur, dolayısı ile varlığı zorunlu olmazdı."

Ve Gazali devam etmiştir: **Bu delil, sadece kelimeleri değiş-**

---

(4) Burada tercüme edemediğimiz küçük bir haşiye mevcuttur. Bkz: Cilt II, s. 184, dördüncü haşiye.

(5) Gazali'nin filozoflara atfen ileri sürdüğü bu delilin açıklanması ve tartışılması ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 232-233.

tirilmiş olarak birinci delildir". Daha sonra Gazali, bu birinci delile iki yolla cevap vermiştir: "Bunlardan birincisi hakikî bir itiraz değil, sadece bir soruşturma itirazıdır, ikincisi ise hakiki bir itirazdır. Birincinin özeti şudur: "Bir defa siz bu delilin birinci şıkkını, yani söz konusu sıfat ve özün her ikisinin de birbirlerinden bağımsız olmaları ihtimalini, iki zorunlu varlık gerektireceği için reddediyorsanız, iki zorunlu varlığın mevcut olmasının imkânsız olduğuna dair elinizde bir delil olmadığını daha önce göstermiştik. Kaldı ki zorunlu varlığın birden fazla olmasının imkânsız olduğu meselesi, aslında Tanrı'da gerek öz ve sıfatlar, gerek "parçalar" bakımından bir çokluk olmadığı meselesine dayanır, yani onunla tam olur[6]. O halde Tanrı'da özü ve sıfatları bakımından bir çokluk olmadığı görüşünü, zorunlu varlığın birden fazla olamıyacağı meselesine dayandırmak bir "devr"dir.

Gazali'nin birinci delile karşı yaptığı ikinci itirazının özeti şudur: "Tanrı'nın özünün, kıvamında bir sıfata muhtaç olmadığını,sıfatının ise özüne muhtaç olduğunu kabul ediyoruz. Bu delilinizde "...dolayısı ile (bu sıfatın) zorunlu bir varlığı olmaz..." sözünüzde "varlığı zorunlu olan"dan, fail bir nedene ihtiyaç olmayan bir şeyi kastediyor iseniz, bu sıfatın O'nun özüne muhtaç olmasından dolayı varlığı zorunlu olan olmaktan çıkacağını kabul etmiyoruz. Neden şöyle demek caiz olmasın? "Nasıl ki Tanrı'nın özü, bir fail nedeni olmayan ezelî bir şey ise, aynı şekilde sıfatı da fail bir nedeni olmayan, özü ile birlikte ezelî olan bir şeydir. **"Eğer "varlığı zorunlu olan"dan varlığında bir kabul ediciye muhtaç olmayan bir şeyi kastediyor iseniz,** bu sıfatın, bu anlamda "varlığı zorunlu olan" olmadığını kabul ediyoruz. Ancak o, faili olmayan ezelî bir şeydir, bundan ötürü de varlığı zorunlu olanın bir nedenle bağlantısı olmasını gerektirmez. Bunda imkânsız olan ne var? **Sizin ancak,fail nedenlerde teselsülün imkânsız olduğu üzerinde deliliniz vardır.** Bu teselsülün, sıfatları olan, ne kendisinin, ne sıfatlarının faili olmayan, bu sıfatlarının mahalli olan, ama kendisinin bir mahalli olmayan bir

---

(6) Burada "parçalar" deyimi ile, Tanrı'nın özünün bir cins ve fasıldan veya O'nun bir madde ve süretten veya bir mahiyet ve varlıktan meydana gelmesi faraziyesinde söz konusu olacak olan bu parçalar kastedilmektedir.

failde sona ermesinde, kesilmesinde ne imkânsızlık var?".

Gazali'nin filozofların ikinci delillerine karşı yaptığı itiraz şudur: "Söz konusu sıfatın Tanrı'nın özüne tâbi olması, Tanrı'nın özünün onun nedeni olmasından, özünün bu sıfatın fail nedeni, bu sıfatın onun eseri olmasını kastediyorsanız, bunu kabul etmeyiz. Çünkü bizim özümüz, bilgilerimizin fail nedeni değildir. Eğer onunla Tanrı'nın özünün bu sıfatını mahalli olduğunu, bu sıfatın mevsufu ile kaim olması gibi onunla kaim olduğunu kastediyorsanız, bunu kabul ederiz, ama bundan bu sıfatın bir faili olduğu sonucu çıkmaz. Bu sıfatın bir faili olmaksızın, Tanrı'nın özü ile kaim olarak ezelî olması niçin caiz olmasın? O zaman bu sıfatın yukardaki birinci anlamda "varlığı zorunlu olan" olmaması gerekmez. Diğer anlamda varlığının zorunlu olmamasına gelince, bunun imkânsız olduğu üzerinde bir delil yoktur".

Gazali'nin zikrettiği bunlar. Eğer "Gazali, birinci delille ilgili olarak söylediği "...bu durumda varlığı zorunlu olanın özünün, bir nedenle bağlantısı olması gerekirdi..." sözü ile, bu sıfatla mevsuf olan özün, sıfatı bir eser olduğu için, dış bir nedene muhtaç olduğunu kastediyorsa, bunun gerekmediği daha önce zikrettiği şeylerden açık olarak ortaya çıkıyor. Çünkü o şeylerden, bu sıfatın bir nedene muhtaç olan bir eser olduğundan başka bir şey ortaya çıkmamaktadır. Bu nedenin o özden başka bir şey olacağı, öyle ki o özün, sıfatlarında bir nedene muhtaç olacağına gelince, bu asla lâzım gelmemektedir. Tersine burada lâzım gelen iki şeyden biridir: Ya bu sıfatı kabul eden öz, failin kendisidir veya bu öz, sıfatlarında bir dış nedene muhtaçtır. Eğer Gazali, o sözü ile; "o sıfatın -ki varlığı zorunludur- bir nedenle bağlantısı olacağını, ona muhtaç olacağını kastediyorsa, bunun yanlış olduğu açıktır. Çünkü filozoflar, sıfatların varlığının, Tanrı'nın özüne zait oldukları ve onunla kaim oldukları takdirde, zorunlu olduğunu iddia etmezler, dolayısı ile zorunlu olan bir şeyin eser olması demek olan imkânsız bir şeyi gerektirdiği için bu ihtimalin reddedilmesi gerekmez" dersen, derim ki: "O cümle ile kastedilen anlam, birinci anlamdır. Gazali'nin o zaman lâzım gelecek olan söz konusu iki şeyden birini ele almakla yetinip **diğerini belirtmemesi, o diğerinin imkânsızlığının onların iddialarına gö-**

re açık bir şekilde ortada olmasından ötürü olabilir. Onun ikinci delildeki sözünü de bu anlamda yorumlamak gerekir. **Onun bu anlamda yorumlanışı üzerinde düşün"**(7).

Sonra bil ki Gazali'nin filozofların birinci delillerine karşı ileri sürdüğü birinci itirazda söylediği "zorunlu varlıkların birden fazla olmasının imkânsız olduğu" meselesi, aslında Tanrı'da, öz ve sıfatları bakımından bir çokluk olmadığı meselesine dayanır: Bundan dolayı ikinciyi birinciye dayandırmak bir devrdir" sözü, burada tevcih edilemez. Çünkü zorunlu varlığın (Tanrı) birden fazla olmasının imkânsız olduğu meselesini ele alırken bizzat kendisi filozoflardan naklen iki delil ileri sürmüştür. Bunlardan biri, Tanrı'da çokluğun imkânsız olmasına dayanmaktadır, ama diğeri ona dayanmamaktadır. O halde bu sıfatların reddedilmesi meselesine o meselenin dayandığı iddiası doğru değildir. Kaldı ki filozofların birden fazla Tanrı olamıyacağına dair olan o meseledeki ikinci delillerin özü şu idi: "Zorunlu olma, zorunlu olanın mahiyetinin kendisidir. Eğer zorunlu olma, o iki şeyde müşterek olsaydı, o iki şey taayyünlerinde birbirlerinden ayrı olurlardı. Bu durumda, onlardan her birinin bu "iştirâk"in kendisinden ötürü olduğu şeyle, bu "ayrılık"ın kendisinden ötürü olduğu şeyden terekküp etmesi gerekirdi, bu ise imkânsızdır". O halde bu Tanrı'nın tek olduğu delili de, Tanrı'da öz ve sıfatlar bakımından değil, "parçalar" bakımından bir çokluğun olmadığına dayanmaktadır. Bundan ötürü Tanrı'da özü ve sıfatları bakımından bir çokluk olmadığı meselesi, Tanrı'da bu "parçalar" bakımından bir çokluk olmadığı iddiasına dayanan Tanrı'nın tek olduğu meselesine bağlıdır. Bundan ötürü burada bir "devr" söz konusu değildir, velev ki Tanrı'nın tek olduğu hakkındaki o delilde, o delilin, zorunlu olmanın zorunlu olanın mahiyetinin kendisi olmasına dayanması söz konusu olmaksızın,söz konusu terkipten mücerret olarak, yani ister "parçalar", ister "öz ve sıfatlar" bakımından, çokluk kastedilmiş olsun. Ancak bu ne filozofların kitaplarındaki bununla ilgili sözlerine, ne de onlardan bu konuda nakledilmiş olan şeylere uymaktadır.

---

(7) Hoca-zâde'nin Gazali'nin bu birinci delilini bu şekilde yorumlayışı ile ilgili düşüncelerimiz için bkz: Cilt I, s. 232-233.

Dedi: ...dolayısı ile zorunlu bir varlığı olmaz, zorunlu olan diğeri olur...

Diyorum: "Nerede bir eser varsa orada bir neden vardır" cümlesinin, daha önce gelen "üçüncü şıkta, onlardan biri, yani diğerine muhtaç olan bir eser olur," cümlesine terettüp etmesi için, bu iki öncüle hacet yoktur.

Dedi: ...bu delil, sadece kelimeleri değiştirilmiş olarak birinci delildir...

Diyorum: Mesele iddia ettiği gibi değil; çünkü bu iki delil arasında anlam bakımından bir fark olduğu gizli olamıyacak kadar açıktır. Bundan ötürü doğrusu şöyle demesiydi: "Bu delil, birinci delilin özetidir; ancak burada, birinci delilde mevcut olan bölme (tardid) ve apaçık yanlış oldukları için bu bölmenin ilk iki şıkkının yanlışlığının gösterilmesi ele alınmamışlardır".

Dedi: ...eğer "varlığı zorunlu olan"dan, varlığında bir kabul ediciye muhtaç olmayan bir şeyi kastediyor iseniz...

Diyorum: Bunun kastedilmesi söz konusu olamaz; çünkü bu anlamda "varlığı zorunlu olan" kavramı üzerinde kimsenin uyuşması söz konusu değildir. Eğer "...eğer "varlığı zorunlu olan"dan, varlığında bir kabul ediciye dahi muhtaç olmayan bir şeyi kastediyor iseniz..." deseydi, onun kastedilmesi söz konusu olabilirdi.(8)

Dedi: ...sizin ancak fail nedenlerde teselsülün imkânsız olduğu üzerinde deliliniz vardır...

Diyorum: Biri bunu kabul etmeyebilir ve diyebilir ki: "Burada kendisinden bahsedilen "tatbik burhanı", varlıkta birleşik olan bü-

---

(8) Kemâl Paşa-zâde'nin bu itirazı yerindedir; çünkü gerçekten varlığı zorunlu olandan filozoflar, varlığında bir mahalle ihtiyacı olmayanıdeğil, varlığından bir mahalle de ihtiyacı olmayanı kastetmektedirler. Birincinin kastedilmesi sadece filozoflar açısından değil, kelâmcılar açısından da söz konusu olamaz.

tün diğer nedenlerde de -hatta ilgili yerinde gösterildiği üzere eserlerde de- teselsülün imkânsız olduğuna delâlet eder".

Dedi: ...diğerini belirtmemesi, o diğerinin imkânsızlığının açık bir şekilde ortada olmasından ötürü olabilir...

Diyorum: Bu şöyle reddedilebilir: "eğer o ihtimallerden birinin imkânsız olması, Gazali'nin onu ele almaması için bir sebep olsaydı, birinci delilde zikredilen bölmenin ilk iki şıkkı bu ele almamayı daha fazla hakketmekte idi; çünkü o şıkların imkânsızlıkları sadece filozofların iddialarına göre değil, gerçekte de daha açık bir durumdadır.

Dedi: ...onun bu anlamda yorumlanışı üzerinde düşün...

Diyorum: İkinci delilde zikredilen şeyin, bu anlamda yorumlanmaya müsaade etmediği açık bir şeydir.

Gazali'nin filozofların birinci delillerine karşı yaptığı ikinci itirazına gelince, bu itiraz eski kelâmcıların görüşüne uygun olarak "müessire ihtiyaç nedeninin, imkânın kendisi olmayıp zamanda varlığa geliş" olduğuna dayanmaktadır. Buna bağlı olarak "o halde ezelî olan, ister Tanrı'nın özü olsun, ister sıfatları olsun, bir müessire muhtaç değildir" denmektedir. Oysa iyice düşünürsen göreceksin ki bir şey varlığında bir kabul ediciye muhtaçsa, o şeyin özü, olduğu gibi olmak bakımından, varlığında bağımsız değildir. O halde o şeyin özüne nazaran varlık ve yokluk tarafları birbirine eşittir. Çünkü aksi takdirde, eğer bu iki taraftan biri o şey için özü gereği evlâ olmuş olsaydı, dolayısı ile diğer taraf bu özünden ileri gelen evlâ olmaklık yüzünden imkânsız olsaydı, bu şeyin bu özü gereği evlâ olan tarafının zorunlu olması gerekirdi. Bu durumda ise o şeyin özü, olduğu gibi olmak bakımından, varlığında bağımsız olurdu. Oysa öyle değildir. O halde diğer tarafın da, eğer imkânsız değilse, **o şeyin özüne nazaran sebebinden ötürü meydana gelmesi caizdir.** Bu durumda birinci tarafın evlâ olması, diğer tarafın sebebinin ortadan kalkmasına bağlı olacaktır. **Çünkü ister burada bir sebep, ister birçok sebep olsun, o şeyin bir tarafının evlâ olması, diğer tarafının evlâ olmasına aykırıdır. O halde bu birinci taraf için söz konusu olan bu evlâ olma,** o şeyin özünden ötürü bu taraf için mevcut değildir; tersine burada, diğer tarafın sebebinin ortadan kaldırılmasının o şeyin özüne ilâve edilmiş olması gerekir. Ama biz başta o şeyin özüne bir şeyin ilâve edilmediğini farzetmiştik. O halde bu iki taraf, o şeyin özüne göre birbirlerine eşit oldukları için, birinin diğerine tercih edilmesinde bir faile ihtiyaç vardır. **Çünkü akıl bu iki birbirine eşitten birinin diğerine tercih ettirilmesinde** o şeyin özünün dışında bir başka tercih ediciye muhtaç olunacağına âmirdir.

Eğer buna karşı "bu iki tarafın o şeyin özüne göre birbirlerine eşit olmalarından lâzım gelen şey, bu iki eşitten birinin diğerine tercih ettirilmesinde bir şeye ihtiyaç olunacağıdır. Ama bu tercih edicinin fail olması nereden lâzım geliyor? Bu tercih edicinin bir "şart" veya "kabul eden bir mahal" olması niçin caiz olmasın?" dersen, derim ki: "**İki birbirine eşitten birinin, meydana gelmekte kendisini meydana getirecek bir faile muhtaç olması** aklın zorunlu olduğuna hükmettiği bir şeydir. Olsa olsa burada şu denebilir: Sıfatın özünün varlığının faili olması, bu sıfatı kabul eden şeyin veya başkasının, sıfatın özünün kendi varlığı üzerine tesir etmesinde bir şart olması niçin caiz olmasın? Varlığın, varlığa getirmekten mutlak olarak, yani ister kendi kendisini varlığa getirmek, ister başkasını varlığa getirmek söz konusu olsun önce geldiğini iddia eden kişi, sıfatın özünün kendi varlığının faili olmasını caiz görmez. Çünkü aksi takdirde, varlık bakımından özün, varlığından önce gelmesi gerekir. Bu ise bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesi demektir. **Bunu iddia etmeyen, tersine sıfatın özünün kendi varlığının faili olmasını** caiz gören, bunu diğer bütün mümkünlerde de caiz görmek zorundadır. Bu durumda ise, Tanrı'nın şeylerin varlığının faili olduğu ispat edilemez. Bunun üzerinde düşün.

Gazali'nin filozofların ikinci delillerine verdiği cevaba gelince, bu cevabın özü de birinci dellilerine verdiği ikinci cevabına indirgenmek durumundadır. Daha önce gördüğümüz gibi Gazali bu cevapta, ezelî sıfatın fail nedensiz olabileceğini söylemişti. Bu cevapla ilgili şeyleri ise yukarda gördün.

Gazali sonra kendi kendine şöyle bir itiraz yapmıştır: "Eğer bir öz, bir sıfat ve bu sıfatın bu öze hulûlunu kabul edersek, burada bir terkip meydana gelir. Her terkip, bir terkip edene muhtaçtır. Nitekim bundan ötürü Tanrı'nın cisim olması caiz değildir". Ve bu itirazına şöyle cevap vermiştir: "Her terkibin, bir terkip edene muhtaç olduğu ididası, her varlığın, bir varlığa getiriciye muhtaç olduğu iddiası gibidir. İmdi bu ikinci iddiayı ileri sürene karşı nasıl "hayır, Tanrı vardır, ezelîdir, ne bir nedeni, ne varlığı getiricisi vardır" denirse, aynı şekilde bu birinci iddiayı ileri sürene karşı "bu terkibin de ezelî olduğu, ne o özün, ne o sıfatın, ne de o sıfatın o özle kaim olmasının bir nedeni olmadığı, tersine o bütünün bütün olarak, nedeni olmaksızın ezelî olduğu söylenebilir. Tanrı'nın cisim olmamasına gelince, bu ancak cismin zamanda varlığa gelmiş olmasından ötürüdür. (Gazali'nin bununla ilgili sözlerini bütünü de budur).

İyice düşünürsen göreceksin ki varlık, mahiyete ârız olmadığında -ki filozoflar Tanrı'da bunu iddia ederler-, varlığın bir nedeni olması gerekmez. Çünkü burada bir ihtiyaç söz konusu değildir. Ama varlık, mahiyete ârız olduğunda akıl, mahiyetin bu varlıkla vasıflanmasının zorunlu olarak bir fail gerektirdiğine âmirdir. Bu fail Tanrı söz konusu olduğunda O'nun özünün kendisidir (kelâmcıların iddiası budur); mümkün şeyler söz konusu olduğunda, onların özlerinden başka bir şeydir. Yani terkip, mahiyete ârız olmayan varlık gibi bir şeye ihtiyaç göstermeyen şeylerden değildir. Çünkü terkip, bu terkibin kendisinden ötürü meydana geldiği şeye ihtiyaç gösterir. O halde burada bir terkip edenin olması zorunludur. Bu terkip eden, ya Tanrı'nın özünün kendisidir, ya başkasıdır. Şu halde ne bir sıfatın bir öz ile kaim olması, bu kaim olması bu özün veya başkasının eseri olmaksızın, tasavvur edilebilir, ne varlığında bir faile ihtiyaç göstermeyen mevcut bir sıfat mümkün olabilir.

Dedi: ...onun da şeyin özüne nazaran, sebebinden meydana gelmesi caizdir...

Diyorum: Buna karşı biri diyebilir ki: "Onun da, o şeyin özüne nazaran meydana gelmesinin caiz olmasını kabul ederiz; ama bunun bir sebepten ötürü olmasına gelince, bunu kabul etmeyebiliriz.

Çünkü bazı mümkün şeylerin iki taraflarından birinin, bir sebebi olmayan şeylerden olması caizdir. Bundan dolayı bu tarafın meydana gelmesi imkânsız olacaktır. Ama bunun nedeni bu tarafın sebebinin imkânsız olması olmayacaktır. Bundan dolayı diğer tarafın meydana gelmesinin bu tarafın sebebinin ortadan kalkmasına bağlı olması gerekmez. Tersine bunun nedeni, bu tarafın kendisini meydana getirecek olan bir nedenle bağlantısı olmaması olacaktır. Bu durum, bu tarafın mümkün olmasına aykırı değildir. Çünkü imkân, bir şeyin özüne nazaran iki tarafından her birinin meydana gelmesinin imkânsız olmamasıdır. Ama bu, bu iki taraftan her birinin bir sebeple bağlantısı olmasını gerektirmez.

Dedi: ...çünkü... o şeyin bir tarafının evlâ olması, diğer tarafının evlâ olmasına aykırıdır...

Diyorum: Biri bunu kabul etmeyebilir ve diyebilir ki: "O şeyin, iki tarafından birinin özüne nazaran evlâ olması, diğer tarafının özünden başka bir şeye nazaran evlâ olmasına aykırı değildir; hatta onun meydana gelmesine aykırı değildir. Nasıl aykırı olabilir? Çünkü bu iki evlâ olma bazan, küresel şekilde olan basit varlıkta olduğu gibi, birleşme durumundadırlar. Çünkü bu şekil, bir dış nedenden ötürü meydana gelmiştir, yani bu dış nedene nazaran bu şekil onun için evlâdır; onun tabiî şekline gelince, o da özüne nazaran evlâdır ve bu evlâ olma durumu, onun tabii şeklinin ortadan kalkması ile ortadan kalkmamıştır. Çünkü (basit olanın küreselliği gerektirmesi) icâbla değil, isticâbladır. Bazı fazıl kişilerin bununla ilgili olarak terazinin iki kefesini ele alarak yaptıkları benzetmenin bir değeri yoktur. Çünkü o, akılsal bir şeyi duyusal bir şeyle karşılaştırmak, onunla karıştırmaktır. Burhanî şeylerde buna itimat edilemez, ancak hitabî ve hayalî şeylerde ona itimat edilebilir(9).

---

(9) Kanaatimizce burada Kemâl Paşa-zâde şunu söylemek istiyor: Gök kürelerinin maddesi basittir, bununla beraber gök kürelerinin şekli küreseldir. Oysa basitlik, küreselliği icab ettirmez. Nitekim unsurî basitler küresel değildirler. Şu halde gök kürelerinin maddelerinin küresel şekilde olması, onların özlerinden başka bir şeyden ötürüdür. Demek ki bir şeyin kendisine göre bir şeyin evlâ olması, başka bir şeye göre ise ondan başka bir şeyin evlâ alması caizdir, yani bu iki evlâ olma, bazan bu küresel şekilde olan basit varlıkta olduğu gibi birleşebilirler.

Dedi: ...o halde bu birinci taraf için söz konusu olan bu evlâ olma...

Diyorum: Biri buna karşı şöyle diyebilir: "Mümkün bir şeyde, onun iki tarafından birinin tercih edilmesinin diğer tarafının sebebinin mevcut olmamasına bağlı olduğunu kabul ederiz. Ancak bu rüçhanın diğer tarafın sebebinin mevcut olmamasına bağlı olması demek, bütün olarak ona bağlı olması demektir, yoksa bütün parçaları ile o sebebin mevcut olmamasına bağlı olması demek değildir. Ve bu rüçhanın yokluğunun, o sebebin parçalarından biri olduğunda şüphe yoktur. Çünkü bu rüçhanın yokluğu da bu tarafın meydana gelmesini engelleyen şeylerden birisidir. O halde bu rüçhanın ortadan kalkması, o tarafın sebebine dahildir. Bu durumda o sebebin yokluğunun, bu rüçhanın yokluğunun nefy edilmesi ile olması, bundan ileri gelmesi muhtemeldir. Böylece de bu rüçhanın varlığının, bu tarafının varlığının kendisi olması muhtemeldir. O zaman bu tarafın meydana gelmesinin, bu şeyin özünden başka bir şeye bağlı olması, gerekmez, dolayısı ile başta farzedilen şeyin tersi lâzım gelmez.[10].

Eğer buna karşı "Burada diğer tarafın da bu rüçhanla meydana gelmesi faraziyesi üzerinde konuşulmaktadır. Bundan ötürü bu rüçhanın yokluğunun, diğer tarafın meydana gelmesinin kendisine bağlı olduğu şeylerden biri olması caiz değildir. Çünkü bir şeyin nedenlerinden biri olmaksızın meydana gelmesi mümkün değildir"[11] dersen, derim ki: "Burada farzedilen şey, diğer tarafın da o şeyin özüne nazaran bu rüçhanla meydana gelmesinin caiz olduğudur, yoksa bizzat kendisinde vaki olan bir sebepten ötürü meydana gelmesinin caiz olduğu değildir. Çünkü bu ikinci, (yani bu şeyin bir tarafının bir sebepten ötürü meydana gelmesinin caiz olması) zorunlu değildir, ve daha önce birincinin, ikinciyi gerektirmediğine dikkatini çekmiştik."

Sonra bu söylediklerimizi bir tarafa bırakarak şöyle diyebiliriz: "Bu rüçhanın varlığı ile diğer tarafın meydana gelmesinin mümkün olması, bu rüçhanin yokluğunun diğer tarafın meydana gelmesinin kendisine bağlı olduğu şeylerden biri olmasına aykırı olduğu gibi, diğer tarafın sebebinin yokluğunun, bu rüçhanın varlığının kendisine bağlı olduğu şeylerden biri olmasına da aykırıdır. Yazar nasıl delilini bu ihtimal üzerine dayandırıyorsa, ona itiraz edenin de itirazını aynı şey üzerine dayandırması mümkündür ve meşrudur. Aralarında müşterek olan bir "illet"le onlardan birini kabul etmek, diğerini reddetmek caiz değildir; çünkü bunun yapılması bir "tahakküm"dür.

Dedi: ...çünkü akıl bu iki birbirine eşitten birinin diğerine tercih ettirilmesinde (taraccuh)

Diyorum: Doğrusu "...o şeyin özünün dışında bir başka tercih ediciye muhtaç olunacağına âmirdir..." sözü ile uyuşması için, "...birinin diğerine tercih edilmesinde..." demesiydi. Çünkü bu tercih mahzuru, tercih ettiricinin varlığı ile def edilemez, ayrıca burada müessirin varlığı zorunludur. Daha önce tercih ettiricisiz tercihle, mües-

(10) Burada Kemâl Paşa-zâde kanaatimizce tamamen bir kısır döngü içindedir ve bu akıl yürütmesi büyük ölçüde lafzî olmaktan ileri gidememektedir, söylemek istediği şudur: Mümkün bir şeyin, iki tarafından birinin diğerine tercih edilmesinin, bu diğer tarafının sebebinin mevcut olmamasına bağlı olduğunu kabul edelim; ancak bu rüçhanla, diğer tarafın sebebi arasında şöyle bir münasebet vardır: Bu rüçhanın mevcut olmaması diğer tarafın sebebinin bir parçasıdır, yani diğer tarafın meydana gelmesini sağlayacak nedenler içinde bir neden de bu rüçhanın mevcut olmamasıdır. Şu halde bir yandan bu rüçhanın varlığı, diğer tarafın sebebinin bütününün mevcut olmamasına bağlıdır, öte yandan ise, bu rüçhanın yokluğu, diğer tarafın sebebinin bütünü ile mevcut olmasını sağlamaktadır. O halde diğer tarafın sebebinin mevcut olmamasının, bu rüçhanın yokluğunun nefy edilmesine, yani var olmasına bağlı olması mümkündür. O halde bu tarafın meydana gelmesini sağlayan rüçhanın varlığının, yine bu tarafın varlığının kendisi olması muhtemeldir. O halde bu tarafın meydana gelmesinin, bu tarafın özünde başka bir şeye bağlı olması gerekmez.

(11) Yani "aslında burada bu tarafın meydana gelmesini sağlayan rüçhan öyle bir rüçhandır ki, aynı rüçhanla diğer tarafın da meydana gelmesi caizdir. Bu rüçhanı, bu birinci taraf ile ilgili olarak hususileştirmeye imkân yoktur, diğer tarafın meydana gelmesini sağlayacak nedenin parçaları içinde bu rüçhanın da varlığı -diğer tarafın meydana geleceği faraziyesini ele aldığımızda- mevcut olmalıdır. Yoksa bu diğer tarafın, nedenlerinden biri olmaksızın meydana gelmesinin mümkün olması gerekir".

sersiz tercih arasındaki farka dikkatini çekmiştik[12].

Dedi: ...bu iki eşitten birinin diğerine tercih ettirilmesinde bir şeye ihtiyaç olunacağıdır...

Diyorum: Bu öncül doğrudur, ancak "...ama bu tercih edicinin fail olması nereden lâzım geliyor..." sözü ile uyuşma halinde değildir.

Dedi: ...iki birbirine eşitten birinin, meydana gelmekte kendisini meydana getirecek bir faile muhtaç olması...

Diyorum: Bu cevabın doğruluğu üzerine söz yok; ancak o zaman yukarıda rüçhana ihtiyaç meselesinin ele alınmasının anlamı ortadan kalkar. Çünkü o zaman şöyle demesi kâfidir: "...eğer bu şeyin iki tarafı özüne nazaran birbirlerine eşit iseler, bu taraflardan her birinin meydana gelmesi, kendisini meydana getirecek bir faile muhtaçtır. Bu aklın apaçık olarak üzerinde hükmettiği bir şeydir."

Dedi: ...bunu iddia etmeyen, tersine sıfatın özünün kendi varlığının faili olmasını caiz gören...

Diyorum: Yazarın, bu görüşü ileri sürenin görüşünü naklinde kusur var; bu görüşü tam olarak nakletmek isteyenin şöyle demesi gerekir: "...bunu iddia etmeyen, tersine sıfatın özünün kendi varlığını gerektirmesi ile başkasına varlık vermesi arasında bir ayrım yapan, birinci durumda kendi varlığını gerektirenin, olduğu gibi olması bakımından onun mahiyeti olmasını caiz gören, ama ikinci durumda,başkasına varlık verenin varlığı vermeden önce var olmasının zorunlu olduğuna dayanarak bunu caiz görmeyen, ancak kendi kendisinin varlığını gerektirende durumun böyle olmadığını, çünkü onun bu gerektirmesinden önce var olmasının caiz olmadığını,

(12) Burada daha önce temas ettiğimiz, tercih edici, tercih ettirici, tercih edilen, tercih ettirilen kavramları üzerinde durulmaktadır. Kemâl Paşa-zâde'nin demek istediği şudur: Akıl, iki eşitten birinin diğerine tercih ettirilmesinde değil, tercih edilmesinde bir varlığa ihtiyaç olunacağına âmirdir. Yani tercih ettiricisiz, motifsiz bir tercih mümkündür, ama tercih edicisiz, yani müessirsiz, failsiz bir tercih mümkün değildir.

çünkü aksi takdirde meydana gelmiş bir şeyi meydana getirmek durumunun ortaya çıkacağını ileri süren...". Bu açıklama ile yazarın "...bunu diğer bütün mümkünlerde de caiz görmek zorundadır..." sözü ile zikrettiği şeyin aslında lâzım gelmediği ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu lüzûmun kaynağı, yazarın bu görüşü ileri sürenin görüşünü iyi ve tam olarak nakletmemesidir.[13]

Filozoflar Tanrı'da O'nun özüne zait olan, onunla kaim olan sıfatların olmasının caiz olmadığını söylerler, ama öte yandan Tanrı'nın "İlk Kaynak", "varlık", "tek", "ezelî", "ebedî", "zorunlu", "akıl", "akıllı", "makûl", "isteyen", "kudretli", "canlı" v.b. olduğunu söylerler. Ancak onlar, bunların tek bir anlamdan ibaret olduğunu, yani bir şeyin O'na veya O'nun bir şeye izafe edilmesi veya bir şeyin O'ndan selb edilmesiyle meydana geldiğini ileri sürerler ve ne selbin, ne izafetin, kendisi hakkında bu selbin veya izafetin yapıldığı şeyde bir çokluk gerektirmediğini söylerler. (Bunu şöyle izah ederler): "Tanrı kaynaktır" sözü, başkasının varlığının kendisinden çıktığına işarettir. Bu, eserlerine göre Tanrı için bir izafettir. "Tanrı evveldir" sözü, kendisinden sonra gelen varlıklara göre Tanrı için söz konu olan bir izafettir. "Tanrı mevcuttur" sözünün anlamı, O'nun salt varlık olduğu, yani mahiyetine ârız olan bir varlığı olmadığıdır. "Tanrı ezelîdir" sözü O'ndan başlangıç, "Tanrı ebedîdir" sözü bitiş bakımından yokluğun selb edilmesi anlamına gelir. "Tanrı'nın varlığı zorunludur" demek, O'nun nedeni olmayan salt varlık olması, **kendisinden başkasının kaynağı olması demektir;** yani bu, bir izafet ve selb karışımıdır. "Tanrı akıldır" sözünün anlamı, O'nun, özü gereği, maddeden münezzeh bir varlık olduğu, özünü kendisinden

(13) Kemâl Paşa-zade'nin burada üzerinde durduğu bu görüş tuhaftır. Buna göre var olmayan bir şeyin, bir varlığı meydana getirmesi imkânsızdır, ama var olmayan bir şeyin kendi kendisini meydana getirmesi caizdir. Çünkü var olmayan bir şeyin kendi kendisini meydana getirmesinden önce var olması gerektiğini iddia ettiğimiz durumda, bu şeyin zaten var olan bir şeyi yeniden meydana getirmesi gibi mantık bakımından saçma bir durum ortaya çıkacaktır.

İmdi bu görüş, mantıkî gibi görünmesine rağmen aslında yanlıştır; çünkü bu faraziyede. var olmayan bir şeyin kendi kendisini varlığa getirmesi nazar-ı itibare alındığında, önce bu şey var -değil gibi ele alınmakta, ikinci kademede hem var, hem de var olan kendisini varlığa getiren bir şey olarak düşünülmektedir, yani burada bir atlama yapılmaktadır.

çıkarılan bir sûretle değil, doğrudan doğruya bildiğidir. Çünkü bir şey bir sûretle idrâk edilirse, bu sûret "akıl, yani" "taakkul" olur. Eğer bir şey özü ile bilinirse, bu öz, bu itibarla "taakkul" olur. "Tanrı akıllıdır" demek, O'nun madde ve maddenin ârızlarından mücerret olan özünün, mücerret bir mahiyet olduğu -ki bu özüdür- ve onun bu özünü bildiği demektir. "Tanrı makûldür" demek özü gereği mücerret olan varlığının, özü tarafından bilinmesi demektir. Çünkü "makûl", bir şeyin mücerret mahiyetini teşkil eden şeydir, "akıllı" bir şeyin mücerret mahiyetinin kendisinde olduğu şeydir ve bu şeyin, bu iki şeyden biri olması şartı yoktur. Şu halde Tanrı, özü olan şeyin mücerret mahiyeti kendisinde olmasından ötürü akıllı, özü olan şeyin mücerret mahiyetini teşkil etmesi bakımından makûldür. Birazcık bu konuda düşünen biri, akıllı olanın makûl bir şeyi gerektirdiğini bilir. Ama bu gerektirme, bu makûl şeyin kendisinden başka bir şey olmasını içermez. O halde Tanrı akıllı ve makûl olması bakımından bir çokluk ihtiva etmez.

"Tanrı kadirdir" söze ile O'nun "isterse yapar, istemezse yapmaz" olduğunu anlarız. Tanrı böyledir, çünkü bundan O'nun istemesinin zorunlu olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü kendi kendisini öldürmeyeceğini bilsek dahi "filanca kendi kendisini öldürmeye kadirdir" deriz. Ve bu sözümüz doğrudur. Bundan dolayı "isterse yapar" dediğimizde, bu şartî hükmün (al-muttasıla) bütününün doğru olması için bir parçasının doğru olması şart koşulmamıştır, hatta bu hükmün iki parçası da yanlış olabilir, ama bu hüküm doğrudur. Tanrı'nın istediği olur, istemediği olmaz, istediği şeyi istemeseydi, o olmazdı, istemediği şeyi isteseydi, o olurdu. "Tanrı isteyendir" (mûrîd) dediğimizde, O'nun, kendisinden çıkan şeyi bildiğini ve onu istemeyerek yapmasının söz konusu olmadığını kastederiz. O halde Tanrı'nın isteği (irâde), bilgisinin aynıdır, bilgisi ise özünün aynıdır. Kudreti de özüne indirgenmek durumundadır. Çünkü bizden südûr eden fiillerde, şeylerde el, ayak ve diğerleri gibi bedenî aletlerimizi hareket ettirmek zorundayızdır. Bu hareket ettirmemizde ise, bu hareket ettirmemizin kaynağı olacak bir kuvvete muhtacız; bu kuvvete, bizdeki "kudret" denir. Ama Tanrı'dan südûr eden şeylerde bu kudrete ihtiyaç yoktur, tersine Tanrı'nın isteği, istek olarak, iradesine tâbidir. Bundan ötürü Tanrı bu isteğinden doğacak şeyleri meydana getirmekte bizde olduğu gibi özüne zait olan bir şeye muhtaç değildir. Bundan dolayı bizim için söz konusu olan örnekler, her bakımdan Tanrı'ya uygun değildir.

"Tanrı canlıdır" dendiğinde, bununla, O'nun bilgili olduğu, eseri olan varlığın kendisinden çıktığı kastedilir. **Çünkü canlı, yapan ve bilendir.** Canlılıkta nazar-ı itibare alınan şeylerden biri fiilde bulunmak ve varlığa getirmektir -ki bu O'nun için eserine göre bir izafetidir -diğeri, bilgili olmaktır; bunun da O'nun özüne zait olmadığını biliyorsun. Bundan ötürü Tanrı'nın canlı oluşu'da özüne zait olan bir şey değildir.

Eğer bu söylediklerimizi anlar ve üzerinde düşünürsen, Tanrı hakkında söylenen diğer "isimler"in de ya O'nun özünün kendisine veya selbler veya izafetlere indirgenebilen şeyler olduklarını görebilirsin. Bundan ötürü bunlar üzerinde durarak sözü uzatmak istemiyoruz.

Gazali (bu meselede daha sonra) der ki: "İbni Sina ve diğer hakikî filozoflar gibi Tanrı'nın kendisinden başkasını bildiğini iddia edenlerin Tanrı'da bir çokluk olduğunu kabul etmeleri gerekir. Çünkü O'nun özü hakkındaki bilgisinin, ondan başkası hakkındaki bilgisinden başka olacağı şüphesizdir. Çünkü O'nun özü hakkındaki bilgisinin, ondan başkası hakkındaki bilgisinin ortadan kalkmasına rağmen var olacağını tasavvur etmek imkânsız değildir. Eğer bu iki bilgiden biri diğerinin aynı olsaydı, nasıl ki Tanrı'nın özünün varlığını, Tanrı'nın özünün varlığı olmaksızın tasavvur etmek mümkün değilse, aynı şekilde onlardan biri olmaksızın, diğerinin varlığını tasavvur etmek mümkün olmazdı. O halde bu iki bilgi birbirlerinden ayrı şeylerdir. Tanrı'nın özü hakkındaki bilgisinin, özünün aynı olduğunu kabul etsek dahi, başkası hakkındaki bilgisinin, **özü hakkındaki bilgisinin aynı olmadığı için, özüne indirgenmesi mümkün değildir**. İşte böylece burada bir çokluk meydana gelmiş olur".

Tanrı'nın sadece kendi özünü bildiğini iddia eden filozoflara ge-

lince, bir defa bu iddia gayet çirkin, ayıp bir iddiadır; son zamanlarda gelen filozoflar bundan kaçınmışlardır. Çünkü bu iddiadan, Tanrı'nın eserlerinin kendisinden daha üstün oldukları sonucunu kabul etmek zorunluluğu çıkar. Çünkü bilginin bir üstünlük olduğu, bilgisizliğin bir eksiklik olduğu şüphesizdir. İmdi bu iddiaya göre melekler, insan, bütün akıllı şeyler hem kendilerini, hem prensiblerini, hem başka şeyleri bilirler, ama Tanrı sadece kendi kendisini bilir. Bu ise melekler bir yana, bir insana, hatta hayvanlara nisbetle Tanrı için bir eksikliktir. Çünkü hayvanların kendi kendileri hakkında bir bilinçleri vardır, ayrıca kendilerinden başka şeyleri bilirler; Tanrı ise sadece kendisini bilir. Ayrıca bu iddiayı ileri sürenler de Tanrı'da bir çokluk olacağını kabul etmekten kurtulamazlar. **Çünkü eğer Tanrı'nın kendi özü hakkındaki bilgisinin, özünden ayrı olduğunu iddia ederlerse,** O'nun özünde bir çokluk gerekir; eğer özünün aynı olduğunu iddia ederlerse, yanlış bir iddia ileri sürmüş olurlar. Çünkü o zaman onlarla, "insanın özü hakkındaki bilgisi, özünün aynıdır" diyen adam arasında bir fark kalmaz. Oysa bu iddia ahmakça bir iddiadır. Çünkü bir insanın kendi özünden habersiz olduğu, onun bilgisinde, bilincinde olmadığı durumlar vardır; ama buna rağmen onun özünün var olduğu bilinir (nitekim bu insan da sonra ayılıp, özünün bilincine varacaktır). O halde insanın kendi özü hakkındaki bilgisi, bilinçli özünün aynı değildir.

Buna karşı filozoflar şu iddiayı ileri sürebilirler: "İnsan bazan kendi özü hakkındaki bilgisinden yoksundur, sonra bu bilgiye sahip olur ve farklı bir varlık olur. Ama Tanrı'da böyle bir durum söz konusu olamaz." Ancak bu iddianın onlara bir faydası yoktur. Çünkü başka olmaklık,bir arazın gelmesi veya bir birlikte olmaklıkla belirlenen birşey değildir. Çünkü bir şeyin kendisinin, o şeye gelmesi caiz değildir ve bir şeye, o şeyden başkasının gelip onunla birleşmesiyle, o gelen şey, o şey olamaz, başka şey olmaktan çıkmaz. Tanrı'nın, özünü daimi olarak bilmesinden, özü hakkındaki bilgisinin özünün aynı olması lâzım gelmez. Çünkü O'nun özü önce ayrı olarak, sonra özü hakkındaki bilgisi özüne gelmiş olarak düşünülebilir. Özü hakkındaki bilgisi, özünün aynı olsaydı, bu düşünülemezdi".

Görüyorsun ki Gazali'nin (Tanrı'nın) başkası hakkındaki bilgisinin, özü hakkındaki bilgisinden farklı olduğuna dair ileri sürdüğü bu delil, ancak bu bilgilerin mahiyeti bilinseydi ve onlardan biri diğeri ortadan kalktığı halde var olmaya devam etseydi, tam olurdu. Bu ise kesinlikle bilinmemektedir. Çünkü bir şeyin, birbirlerini nefy etmeyen, bu şey hakkında tasdik edilen, bu şeye eşit olan farklı lâzımları olması, bu lâzımların bilinmesi, ama bu şeyin bütün hakikati ile bilinmemesi caizdir. İmdi bu lâzımlar birbirleriyle uyuşma halinde olmadıklarından, bu lâzımlardan her birinin hakkında tasdik edileceği şeyin, diğerinin hakkında tasdik edildiği şeyden başka olduğu zannedilecek, dolayısı ile bu durumda, onlardan birinin hakkında tasdik edildiği şeyin, diğerinin hakkında tasdik edildiği şeyin ortadan kalkmasına rağmen mevcut olacağını zannetmek mümkün olacaktır. Oysa burada hakkında tasdik edilen şey tek bir şeydir.

O halde doğrusu şudur: Tanrı'nın özünü, özüne zait olan bir sûretle değil, özünün kendisi ile bildiğini, ondan başkasını ise yine bilinmesinde sûreti söz konusu olmaksızın, eseri olduğu ve kendisinde hâzır olduğu için bildiğini iddia eden kişi için, Tanrı'da bu kendi özü ve başkası hakkındaki bilgilerinden ötürü bir çokluk olması gerekmez. **İbni Sina'ya gelince, o gerçekten "Al-İşârât" adlı eserinde,** Tanrı'nın kendi özü hakkındaki bilgisinin huzurî bir bilgi, özünden başkası hakkındaki bilgisinin ise bu başkasının sûretinin özünde hasıl olmasıyla meydana gelen husulî bir bilgi olduğunu iddia etmiştir. O zaman İbni Sina'nın bu görüşünde Tanrı'da bu başkası hakkındaki bilgisinden ötürü bir çokluk olması gerekir. Ayrıca buna göre, bir şeyin bir şeye nisbetle hem fail, hem kabul eden olması gerekir. Tanrı'nın mümkün eserleri için bir mahal olduğu ve kendisinden farklı olan şeyleri, özü değil bu mahalle hulul eden şeyler aracılığı ile varlığa getirdiği iddiası ise, filozofların görüşüne aykırıdır.

Tanrı'da bilgi olmadığını söyleyen eski filozoflar, bilinen sûretlerin kendi kendileri ile kaim olduklarını söyleyen Eflâtun,akıllı ve makûlün bir ve aynı şey olduğunu iddia eden Aristotelesçiler, bütün bu imkânsız görüşleri yukarıdaki zorluklardan kaçınmak için ileri sürmüşlerdir. Tanrı'nın kendisinden başkasını bilmediğini iddia edenlerin görüşüne gelince, bu görüş Tanrı'nın eserlerinin kendisinden

daha üstün olması mahzurunu gerektirdiği için Gazali'nin belirttiği üzere yanlış bir görüşse de bu görüşte Tanrı'da çokluk olması gerekmez. Çünkü bu görüşe göre, bir şeyin kendisi hakkındaki bilgisi, huzûrî bir bilgidir, bu bilgide zait bir sûrete ihtiyaç yoktur. Ve insan, asla özünün varlığından habersiz değildir. Gerçi bazan başka şeylerle meşgul olduğu için, ona iltifat etmez ve onun özünden habersiz olduğu sanılır, ama aslında öyle değildir. Gazali'nin "...çünkü O'nun özü önce ayrı olarak, sonra özü hakkındaki bilgisi, özüne gelmiş olarak düşünülebilir..." sözünün özeti, söz konusu ayrımın mümkün olduğu görüşüne dayanır. Bununla ilgili şeyleri ise gördün.

Dedi: ...kendisinden başkasının kaynağı olması demektir...

Diyorum: Daha önce "başkasının kaynağı olma"nın, "varlığı zorunlu olma" mefhumu içinde nazar-ı itibare alınmadığına dikkatini çekmiştik. Çünkü onun nazar-ı itibare alınması, ancak bu varlığı zorunlu olanın dış âlemde var olmasında söz konusudur.

Dedi: ..."Tanrı kadirdir" sözü ile...

Diyorum: Bu zikrettiği Curcânî'nin, "Al-Havâşi al-Tacridiyya"de cisimlerin zamanda varlığa gelişi bahsinde açık olarak belirttiği gibi "kadir" mefhumunun değil, "muhtar" mefhumunun anlamıdır. Çünkü "kadir", Nasrettin Tûsî'nin "Talhis al-Muhassal"da açıkca belirttiği üzere, kendisinden fiilin çıkmasının veya çıkmamasının mümkün olduğu şeydir. İşte bu "imkân", "kudret"tir.

Dedi: ...çünkü "canlı", yapan ve bilendir...

Diyorum: Alaattin Tûsî'nun "Kitâb Al-Zuhr"da belirttiği "Tanrı'nın canlı olması demek, O'nun şeylerin bilgisine sahip olmayan madenler gibi olmaması demektir" sözü bundan farklıdır, bu değildir.

Dedi: ...özü hakkında bilgisinin aynı olmadığı için, özüne indirgenmesi mümkün değildir...

Diyorum: Bu bilginin, O'nun özünün aynı olmadığı için O'nun özüne indirgenmesinin reddedilmesi buraya uymuyor. Çünkü ondan çıkan sonuç, onun O'nun özünün aynı olmadığıdır. Bundan ötürü doğrusu "...bu bilgi, O'nun özünün aynı değildir..." demesiydi.

Dedi: ...çünkü eğer Tanrı'nın özü hakkındaki bilgisinin, özünden

ayrı olduğunu iddia ederlerse...

Diyorum: Bu açıklamanın (ta'lil) bu tarzda ileri sürülmesi, açıklanmak istenen şeye uymuyor. Çünkü bu bölmeye (tardid) göre ikinci şık söz konusu olduğunda, Tanrı'da çokluk olması lâzım gelmez. Bundan dolayı ona uygun olan açıklama şudur: "...çünkü onlar Tanrı'nın kendi özü hakkındaki bilgisinin, ya özünün aynı olduğunu, ya olmadığını iddia edeceklerdir. Birinci şık saçmadır, o halde geriye ikinci şık kalır. Bu durumda ise Tanrı'da bir çokluk mevcut olmuş olur..."

Dedi: ...İbni Sina'ya gelince, o gerçekten "Al-İşârât" adlı eserinde...

Diyorum: İbni Sina'nın "Kitâb al-Mabda v-al Mi'ad" adlı eserinde söylediği "ruh, bir şeyi kavradığında, bu kavranılan şeyle bir olur." sözüne gelince, bu sözü, bu kitabı kendi kanaatlerini değil, Aristotelesçilerin bu konudaki kanaatlerini ortaya koymak için yazmasından ötürü varit olmuştur. Nitekim kendisi de bunu bu kitabının başlarında belirtir. Bunu bilmeyen, onun bir kitabında benimsediği bir görüşünün, diğer bir kitabındaki görüşüne aykırı olduğunu zanneder.

(FİLOZOFLARIN, TANRI'NIN ÖZÜNÜN BİR CİNS VE FASILA BÖLÜNMEYECEĞİ HAKKINDAKİ İDDİALARINI İSPAT ETMEKTEN ÂCİZ OLDUKLARININ GÖSTERİLMESİ HAKKINDA)

Filozoflar, Tanrı'nın akıl bakımından bir cins ve fasıldan terekküp etmesinin caiz olmadığını, **bir cins ve faslı olmadığına göre de** bir tanımı yapılmayacağını, çünkü tanımın özsel cins ve fasıldan meydana geldiğini iddia ederler ve şöyle derler: "O'nun, mümkün varlıklarla "mevcut" olması, Göksel Akıllar'la "kaynak" olması bakımından bir "iştirâk" durumunda olduğu iddiasına gelince, bu, "cins"te bir iştirâk etme değil, "haricî bir lâzım"da iştirâk etmedir(1). Çünkü O'nun, mümkün varlıklarla iştirâk durumunda olması, ancak "mutlak varlık"ı bakımındandır, bu ise O'nun mahiyetinin dışında, onun "lâzım"ı olan bir şeydir. "Kaynak" olmaklığına gelince, bu da eserlerine kıyasla kendisine lâzım olan bir izafettir, yani özü dışında bir şeydir. O'nun zorunlu varlığına gelince, bu varlık özünün aynıdır ve mümkün varlıkların varlıklarından hakikati bakımından ayrı bir şeydir. **Mümkün varlıklarla Tanrı'nın iştirâki, ancak mutlak varlığı bakımındandır,** bu ise O'nun mahiyetine dıştan olan bir "lâzım"ıdır."

O'nun "cevher" olmaklığına gelince, hakiki filozoflar Tanrı'nın cevher olmadığı fikrindedirler; çünkü cevher, bir konu (mevzu') içinde olmayan bir varlıktır ve cevherin tanımındaki bu varlıktan kasıt, bilfiil varlık değildir, yoksa bir şeyin cevherliği hakkındaki bilgiden, varlığı hakkındaki bilgisinin çıkması lâzım gelirdi, oysa böyle değildir; tersine ondan kasıt onun, dış âlemde var olduğunda, bir konu içinde olmayacak olan bir mahiyet olmasıdır ve filozoflara göre bu mefhum, Tanrı hakkında doğru değildir; çünkü onlara göre, Tanrı'nın varlığının üzerine ârız olduğu bir mahiyeti yoktur. O'nun özü, özel zorunlu varlığından ibarettir. Bundan dolayı "cevher" mefhumu da O'nunla başkaları arasında müşterek bir mefhum değildir.

(1) "Lâzım", bir mahiyetin, cins gibi küllî olan, bununla beraber içinde içerilmiş olmayan, ondan "hariç" olan zorunlu ve umumî bir sıfatıdır.

İmdi filozofların bu iddiaları, İslâmın ilkelerine aykırı değildir; ancak bu iddiaları ile ilgili delilleri tam olmadığı için Gazali bu iddialarını ele almıştır, biz de onu takip ediyoruz.

Bu konuda filozofların iki delilleri olduğu bilinmektedir. Bunlardan birincisi, Tanrı'dan mutlak olarak her türlü terkibi selb eden -ister dış âlemde, ister zihinde birbirlerinden farklı parçalardan meydana gelen terkip söz konusu olsun- genel değildir. Bu delil şudur: Tanrı, ister zihinde, ister dış âlemde olsunlar, birbirlerinden farklı olan parçalardan terekküp etseydi, özü ve varlığı bakımından bu parçalara muhtaç olurdu. Bir şeyin bütün parçaları, o şeyin kendisi olsa bile, parçalarının her biri kendisinden başkadır. **Bu durumda Tanrı'nın özü bu başkaları nazar-ı itibare alınmaksızın-** ki bu başkaları o parçalarından her biridir- varlığında yeterli olmazdı, yani O, özünde ve varlığında başkalarına muhtaç olurdu. Başkalarına muhtaç olan, mümkündür, bu durumda zorunlu olanın mümkün olması gerekirdi.

Bu delilin cevabı şudur: Aklî parçaların bir mahiyetin parçaları olmalarının anlamı, aklın, bu basit özün kendisinden, onun ârızlarını -ki bu ârızları, istidatları ve bu istidatları gerektiren şartlardan ötürü meydana gelmişlerdir- nazar-ı itibare almaksızın birçok mefhumlar çıkarmasından başka bir şey değildir. Bu mefhumların bu özle bağlantılarında **en genel olanına "cins", en özel olanına "fasıl" denir.** Bu mefhumlar zihinde kendileri ve varlıkları bakımından birbirlerinden farklı iseler de, aslında, basit olan, kendisinde çokluk olmayan tek bir şeyin sûretleridirler. Olsa olsa bu basit şeyin, özünden, ârızlarını nazar-ı itibare almaksızın, bu öze izafe edilebilecek bir

çok mefhumlar çıkan bir karakterde olması caiz olan bir tarzda olduğu söylenebilir. O halde Tanrı'nın özünde ve varlığında başkasına ihtiyacından bu söylediğimiz kastediliyorsa, bunun imkânsız olduğunu, çünkü Tanrı'nın özünde bir imkân gerektireceğini kabul etmiyoruz. Eğer başka bir şey kastediliyorsa, üzerinde konuşabilmemiz için onun açıklanması gerekir.

Buna karşı eğer "zihnî varlığa delâlet eden deliller, zihindeki varlığın (bu varlığın dış âlemde tekâbül ettiği) mahiyetin aynı olduğuna delâlet ederler. O zaman Tanrı'nın mahiyetinin zihinde bir cins ve fasıldan terekküp ettiği farzedildiğinde, o bizzat kendisinde de bu iki şeyden mürekkep olmuş olur ve bu durumda onların her birine muhtaç olur ve yukarıda zikredilen mahzur geri döner" dersen, derim ki: "Bir şeyin zihnî parçaları, dış âlemde gerek mahiyet, gerek varlık bakımından tek bir şeydirler; çünkü aksi takdirde onlar, ya mahiyet bakımından farklı olacaklar, varlık bakımından bir olacaklar veya hem varlık, hem mahiyet bakımından birbirlerinden farklı olacaklardır. Birinci şıkta eğer bu tek varlık, bu parçaların her biriyle ayrı ayrı kaim olursa, bir tek şeyin birçok mahalle hulûl etmesi gerekir; eğer onların bütünü ile bütün olmaları bakımından kaim olursa, bu bütünün parçaları olmaksızın var olması gerekir, bu iki ihtimal de imkânsızdır. (Eğer buna karşı "söz konusu varlığın, onların bütünü ile, bütün olmaları bakımından kaim olduğunda, bir bütünün, parçaları olmaksızın var olması gerekeceğini kabul etmiyoruz. Çünkü bu ancak, bu varlık, bu parçalara dağılmamış olsaydı söz konusu olurdu" dersen, derim ki: "Bu parçalardan birinde meydana gelecek olan varlık, diğerinde meydana gelecek olan varlıktan başka olacaktır. **Bu durumda söz konusu varlık çoklaşmış olacaktır.** Bu ise yukarıda yaptığımız bölmenin (tardid) ikinci şıkkına geçmemiz demektir"): İkinci şık kabul edildiği takdirde, bu parçaların birbirlerine yüklenmelerinin imkânsız olması gerekir. Çünkü dış âlemde, birbirlerinden hem mahiyetleri, hem varlıkları bakımından farklı olan şeylerin, aralarında nasıl bir bağlantı olursa olsun, birbirlerine tam bir şekilde yüklenmeleri imkânsızdır. Şu halde tek bir mahiyet, basit veya mürekkep olmakta ancak dış varlıkta iki varlık olması bakımından farkılılaşır. Oysa dış varlıkta bu mahiyette bir terkip söz konusu değildir. O halde Tanrı'nın basit özü,

kendisiyle başka bir şey nazar-ı itibare alınmaksızın, varlığında yeterlidir; zihnî varlığı bakımından ise o, mürekkeptir ve bu zihnî varlığı bakımından parçaları olan şeylere muhtaçtır (nasıl ki bu bakımdan bir mahalle ve bu mahalle varlığını hulûl ettiren bir faile de muhtaçsa)[2]. Bunun, Tanrı'nın özünde bir imkân getireceğini ve O'nun özü gereği zorunlu olmasına aykırı olacağını kabul etmiyoruz.

Özet olarak şunu diyebiliriz ki: Dış varlık bakımından kendisinde ne özü, ne varlığı itibariyle bir çokluk olmayan basit bir şey akılda meydana geldiğinde, akıl onu birbirinden ayrı olan iki mefhuma ayırır. Bu ayırma ve çokluk ancak bu zihnî varlıkta meydana gelir, dış varlıkta meydana gelmez. Bundan ötürü Tanrı'nın dış varlık bakımından, dış âlemde mahiyeti basittir; zihnî varlık bakımından ise bu mahiyette bir terkip vardır. Bu mahiyet ne mutlak olarak, ne de dış varlığı itibariyle özü ve dış varlığı bakımından kendisinden başkası olan bir şeye muhtaçtır. Ancak zihinde hasıl olduğunda ona muhtaçtır. Bunun imkânsız olduğunu ve O'nun mahiyetinde bir imkân gerektireceğini ise kabul etmiyoruz.

Dedi: ...bir cins ve faslı olmadığına göre de...

Diyorum: Bu sözün doğru olduğu üzerinde şüphe yok; ancak görüldüğü gibi burada onun bir ilgisi yoktur[3].

Dedi: ...mümkün varlıklarla Tanrı'nın iştirâki, ancak mutlak varlığı

---

(2) Hoca-zâde burada bir sonraki fasılda ele alacağı Tanrı'nın özü ile varlığı arasındaki münasebetler meselesine atıfta bulunmaktadır; demek istediği şudur: Tanrı'nın özü, ancak zihnî varlık bakımından bir cins ve fasıldan müteşekkildir. Nitekim yine zihnî bakımdan onun, kendisinden ayrı olan ve üzerine hülûl ettiği bir varlığı olduğu da söylenebilir ve bu anlamda Tanrı'nın özünün bu mahalle ve bu mahalle hulûl etmesini sağlayacak bir faile muhtaç olduğu kabul edilebilir. Ama bu bir şey ifade etmez; çünkü dış varlık bakımından, yani gerçekte bu öz ve varlık bir ve aynı şeydirler. Dış varlık bakımından Tanrı'nın özünden ayrı bir varlığı yoktur; bundan dolayı da ne böyle bir terkip (öz ve varlıktan meydana gelecek terkip), ne de bir faile ihtiyaç söz konusu değildir.

(3) Kemâl Paşa-zâde bu öncülün sonucuna, yani Tanrı'nın tanımının yapılamayacağı kısmına işaret etmektedir; demek istediği şudur: Evet, Tanrı'nın bir cins ve faslı olmadığına göre, tanımı yapılamaz, bu doğrudur, ama burada bunun ilgisi yoktur, çünkü burada Tanrı'nın tanımının yapılıp yapılamıyacağı meselesi incelenmekte değildir. Tanrı'nın özünün bir cins ve fasla bölünemeyeceği iddiası incelenmektedir.

bakımındandır...

Diyorum: Bu "sınırlama"yı (hasr) kabul etmeyebiliriz; çünkü bu öncül, üzerinde bir delil olması şöyle dursun bir "şüphe"nin dahi varit olmadığı bir iddiadır.

Dedi: ...Bu durumda Tanrı'nın özü, bu başkaları nazar-ı itibare alınmaksızın...

Diyorum: Biri buna karşı şöyle diyebilir: "Bu öncül bir şey ifade etmez; çünkü Tanrı'da bir terkip olduğu kabul edildiğinde, O'nun bu parçalarından biri olmaksızın olması imkânsızdır; imkânsız bir şeyin, başka imkânsız bir şeyi gerektirmesinde ise bir zarar yoktur. Sonra O'nun özünün o başkaları nazar-ı itibare alınmaksızın, onlardan mücerret olarak göz önüne alınması ile ilgili olarak söylenen şeylerin bir değeri yoktur; çünkü O'nun özünün o başkaları nazar-ı itibare alınmaksızın, onlardan mücerret olarak göz önüne alınmasından, onun, bizzat kendisinde -(fi nafs al amr) onlardan mücerret, yoksun olması gerekmez. Bizzat kendisinde bir şeyden yoksun olması gerekmeyen bir şeyin ise varlığında yeterli olmaması lâzım gelmez [4].

Dedi: ...en genel olanına cins, en özel olanına fasıl denir...

Diyorum: Bu iki mahalden hiçbirine tafsil sigasının uymadığı açıktır.[5].

---

(4) Kemâl Paşa-zâde meseleyi başka bir açıdan almaktadır, demek istediği şudur: Tanrı'nın özünün bir cins ve fasıldan terekküp ettiği kabul edildiğinde onun mümkün bir şey olması gerekmez. Çünkü bu parçalardan her ikisi de zorunlu olabilir. O zaman Tanrı'nın özünün gerçekte bu parçalardan bağımsız olarak nazar-ı itibare alınması imkânsız olacaktır. Bu da Tanrı'nın özünün gene zorunlu olması demektir. Görüldüğü gibi bu cevap aslında Gazali'nin, parçalardan müteşekkil olan bir bütünün mümkün olmasının zorunlu olduğu hakkındaki filozofların iddialarına verdiği genel cevabın ta kendisidir.

(5) Kanaatimizce burada Kemâl Paşa-zâde'nin Hoca-zâde'nin bir önceki cümlesine işaret etmektedir, demek istediği şudur: Hoca-zâde bu cümlede, aklî parçaların bir mahiyetin parçaları olmalarının anlamının, aklın, bu basit özün kendisinden onun ârızlarını nazar-ı itibare almaksızın bir çok mefhumlar çıkarmasından ibaret olduğunu söylemişti. Kemâl Paşa-zâde'ye göre mademki Hoca-zâde, burada sadece cins ve faslı ele almak istemektedir, o halde "bir çok mefhum" yerine bu iki mefhumun çıkarılmasını ele alsaydı, daha doğru olurdu.

Dedi: ...bu durumda söz konusu varlık, çoklaşmış olacaktır.

Diyorum: Bunu açık olarak kabul etmeyebiliriz; çünkü nasıl ki bir cismin parçasının cisim olması gerekmezse, aynı şekilde varlığın parçasının da varlık olması gerekmez. Çünkü iki türlü parça vardır: Niceliksel parça, hakikî parça. Parçaların, bütünlerinin isminde ve tanımında iştirâk etmesi, birinci için söz konusudur, ikinci için söz konusu değildir.

Filozofların bu konudaki ikinci delilleri şudur: Tanrı, kendisinden başka varlıklarla mahiyeti bakımından bir iştirâk halinde değildir. Çünkü Tanrı'dan başka bütün varlıkların mahiyeti, varlık bakımından mümkündür. Eğer Tanrı, mahiyeti itibariyle başka varlıklarla bir iştirâk durumunda olsaydı, varlığının mümkün olması gerekirdi. Tanrı,mahiyeti, özü itibari ile başka varlıklarla bir iştirâk halinde olmadığına göre, akılda, O'nu başkasından ayıracak bir ayrıma (fasıl) ihtiyaç duyulmayacaktır. Bu durumda Tanrı, akılda mürekkep olmayacaktır.

Bu delilin cevabı şudur: Bu delil, iki zorunlu varlığın (Tanrı) mevcut olmamasına dayanmaktadır. Çünkü aksi takdirde iki tane Tanrı olsaydı, varlık imkânlarını gerektirmeyen müşterek bir cins aralarında mevcut olurdu. Böylece onlardan her biri, diğerlerinden özel bir ayrımla ayrılmış olurdu, dolayısı ile Tanrı'nın mümkün olması gerekmezdi. Oysa biz, filozofların, Tanrı'nın tek olduğuna dair ileri sürdükleri delillerinin tam olmadığını daha önce gösterdik. **Bundan dolayı ona dayandırılma durumunda olan bu delil de tam değildir**. Gerçi biz Tanrı'nın tek olduğunu kesin olarak kabul ederiz; ama maksadımız filozofların bu iddialarını delillerle ispat edemediklerini göstererek onları ilzâm etmektir.

Sonra diğer şeylerin Tanrı ile, O'nun mahiyetinde iştirâk etmemeleri, Tanrı'nın bir cinsi olmadığına delâlet etmez. Tanrı'nın, akıl bakımından birçok nev'ine münhasır olan bir cinsi olması ve söz konusu imkân mahzurunu gerektirmeksizin bu cinsini, bu akıldaki diğer nev'ilerden ayıracak bir faslı olması niçin caiz olmasın? Bu, Tanrı'nın tek olduğu görüşüne de aykırı değildir. (Ancak burada üze-

rinde düşünülmesi gereken bir nokta var; bu, bu cinssel mahiyet, varlığı zorunlu olmayı gerektirdiğinde, **bu nev'ilerden birinin, dış varlıkta bulunmamasının caiz olup olmadığı meselesidir.** Bunun üzerine, düşün [6]. Sonra bu ikinci delilin tam olduğunu kabul etsek dahi, o, ancak Tanrı'nın bir cins ve fasıldan terekküp edemeyeceğine delâlet etmektedir. Bu, O'nun birbirine eşit olan iki şeyden terekküp etmesinin caiz olmadığına delâlet etmez. Mahiyetin mutlak olarak birbirine eşit iki şeyden meydana gelmesinin imkânsız olduğu hakkında zikredilen delil ise, ilgili yerinde belirtilmiş olduğu üzere, tam değildir,

Bu ikinci delile bazan şöyle de cevap verilir: "Tanrı'dan başka bütün varlıkların mahiyeti, varlık bakımından mümkündür" sözü ile **Tanrı'nın mahiyetinden başka olan her basit, nev'î mahiyet kastediliyorsa,** onların varlığının mümkün olduğunu ve Tanrı'nın bu nev'î mahiyette diğer varlıklarla bir iştirâk durumunda olmadığını kabul ediyoruz. Ama bu filozofların istediklerini sağlamaz. Eğer o sözle nev'î veya cinssel olmaktan daha genel olarak bir mahiyet kastediliyorsa, bu delili kabul etmeyiz. Çünkü Tanrı'nın bir cinsi olması, bu cinsin biri mümkün, diğeri zorunlu olan iki nev'i olması ve bu cinsin mahiyetinin, mahiyet olarak, ne varlığının mümkün olmasını, ne zorunlu olmasını gerektirmemesi, kendisine zorunlu faslı ilâve edildiğinde zorunlu, mümkün faslı ilave edildiğinde mümkün olması niçin caiz olmasın?

(Ancak bu cevap üzerinde de durmak gerekir, çünkü her mefhum -ister nev'î bir tabiat, ister cinssel bir tabiat olsun- kendisinden

(6) Hocâ-zâde'nin bu itirazı yerindedir; çünkü söz konusu faraziyeye, yani Tanrı'nın akıl bakımından bir çok nev'i olsa da dış varlıkta sadece kendi nev'ine münhasır olacak olan bir cinsi olması faraziyesine karşı bu itirazı yapmak makûldür. Çünkü Kemâl paşa-zâde'nin de temas edeceği üzere (bkz: burada s. 461) bu cinssel mahiyetin şüphesiz bir muhtevası, özü olacaktır. Bu, nedir? Tanrı'nın mahiyeti söz konusu olduğuna göre "varlığı zorunlu olmak" tır. O halde bu mahiyet, söz konusu ferdi, yani nazar-ı itibare aldığımız Tanrı'yı gerektireceği gibi bu cinste iştirak eden diğer nev'ileri, yani diğer Tanrı'ları da gerektirecektir. Kaldı ki bu faraziye temelde kusurludur; çünkü bu durumda bu cinsle, nev'i arasındaki fark ne olabilir? Veya başka deyişle bu cinsi, söz konusu nev 'i olarak belirleyecek ayrım ne olabilir? Bütün bunlardan dolayı bu faraziye açıkça görüldüğü gibi bir "cümle karalamak"tan başka bir şey değildir.

başka şeylerle olmaksızın, olduğu gibi alındığında, ya varlığını tam bir gerektirme ile gerektirir, ya gerektirmez. Bunlardan birincisi, zorunlu olandır. İkincisi ya yokluğunu tam bir gerektirme ile gerektirir, ya gerektirmez. Bunlardan birincisi imkânsız olan, ikincisi mümkün olandır. Bu bölme zorunlu, aklî bir bölmedir, yani bundan kaçınılamaz. İmdi yukarıda verlien örnekteki **mümkün nev'inde bulunan cinssel tabiatın,** kendi varlığını tam bir gerektirme ile gerektirmesi caiz değildir, yoksa dış varlıkta mümkün olan nev'î mahiyeti ile birleştiğinde, ya bu gerektirme mevcut olur; o zaman bu mümkün olanın, zorunlu olan olması icab eder veya bu gerektirme mevcut olmaz; o zaman, bir özün gerektirdiği şeyin kendisinden geri kalması gerekir)[7].

Dedi: ...bundan dolayı ona dayandırılma durumunda olan bu delil de tam değildir...

Diyorum: Alaattin Tûsî "Kitâb al-Zuhr"da, buna şu sözleri ile zikrettiği şeyi ilave etmiştir: "...Filozofların elinde Tanrı'yı ispat etmek için, sonsuz nedenler teselsülünün imkânsız olduğundan başka itimat edilir bir delil yoktur. Bu delil ise bütün mümkünlerin, ister parçaları olsun, ister olmasın, bir nedene muhtaç olmayan bir varlıkta, bütün mürekkeplerin, artık parçaları olmayan basit parçalarda (çünkü aksi takdirde bu parçalarda bir teselsül gerekir, bu da imkânsızdır) sona ermeleri gerektiğinde âmirdir. Yani filozoflar, Tanrı'da bir terkibin imkânsız olduğu hakkında itimat edilebilecek bir delil zikretmemişlerdir."

Tûsî'nin "...filozofların elinde Tanrı'yı ispat etmek için, sonsuz nedenler teselsülünün imkânsız olduğundan başka itimat edilir bir

(7) Hoca-zâde'nin demek istediği şudur: Burada mümkün nev'inde bulunan cinssel tabiatın, imkânını tam bir gerektirme ile gerektirmesi gerekir, yani mümkün olması gerekir. Çünkü eğer o, varlığını tam bir gerektirme ile gerektirirse, zorunlu, yokluğunu tam bir gerektirme ile gerektirirse imkânsız olacaktır. İmkânsız olamayacağı açıktır; zorunlu olduğunda ise, dış varlıkta mümkün olan bu nev'i mahiyeti ile birleştiğinde onunla çatışmaya girecektir. O halde dediğimiz gibi, bu cinssel mahiyetin, imkânını tam bir gerektirme ile gerektirmesi yani mümkün olması gerekir; oysa bu faraziyede onun ne mümkün, ne zorunlu olmadığından hareket edilmişti.

delil yoktur..." sözü üzerinde durmak gerektiği gözünden kaçmıyor. Daha önce bu meseleye temas etmiştik, onu hatırla[8]. Sonra Tûsî "...bir nedene muhtaç olmayan bir varlıkta..." sözündeki nedenden, mutlak nedeni anlıyorsa, o zikrettiğini kabul ederiz, ama bu "...ister parçaları olsun, ister olmasın..." sözü ile uyuşma halinde değildir. Çünkü bir şeyin parçası, nedenlerinden biridir. Eğer o sözündeki nedenden, dış bir nedeni kastediyorsa, bu belirlemeye mahal olmadığı ileri sürülerek Tûsî reddedilebilir. Çünkü nedenlerin teselsülünün imkânsız olması, mümkünler silsilesinin hiç bir şekilde bir nedeni olmayan bir varlıkta sona vermesini gerektirir -ister bu neden dış, ister iç neden olsun.- Çünkü bu varlık bir iç nedene muhtaç olsa, sözü bu neden naklederiz. Bu nedenin varlığı zorunlu olan (Tanrı) olması caiz değildir, yoksa bu nedene muhtaç olan varlığın,varlığı zorunlu olan olmaması gerekir. Şu halde bu nedenin mümkün olması gerekir. Bu durumda sözü onun nedenine naklederiz, o zaman bu mümkün şeyler silsilesinin sona ermemesi lâzım gelir.[9]. Sonra filozofların Tanrı'da bir çokluk olmasının imkânsız olduğu hakkındaki bu delillerini, Tanrı'nın tek olduğu hakkındaki delillerinin tam olmadığına dayandırarak reddetmek söz konusu olamaz; çünkü burada o delillerin tam olduğu farzedilerek konuşulmaktadır.

Dedi: ...bu nev'ilerden birinin dış varlıkta bulunmamasının caiz olup olmadığı meselesidir...

Diyorum: Doğrusu bunun caiz olmadığıdır; çünkü aksi takdirde, cinssel mahiyetin gerektirdiği bir şeyin ondan geri kalması gerekir. Çünkü bu mahiyetin bu nev'i hakkında tasdik edilmesi, farazî bir tasdik edilme değil, bizzat gerçek (fi nafs al amr) bir tasdik edilmedir. Çünkü farazî tasdik edilme, ancak "küllilik"in tahakkukunda yeterlidir; "cinssellik"in tahakkukunda yeterli değildir, onun tahakkukunda, bu cinsin, nev'ileri hakkında bizzat, gerçek bir tasdik

(8) Kemâl Paşa-zâde burada Tanrı'nın varlığının filozoflar tarafından, sonsuz nedenler teselsülünün imkânsızlığının gösterilmesi aracılığı ile olmaksızın doğrudan doğruya ispat edilebileceği ile ilgili olarak altıncı fasılda söylediği şeylere atıfta bulunuyor. (bkz: burada s.383).

(9) Bu görüşle ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 250-251

edilmesinden kaçınılamaz.[10]

Dedi: ...Tanrı'nın mahiyetinden başka olan her basit, nev'î mahiyet kastediliyorsa...

Diyorum: Bu nev'î mahiyeti basit olmaklıkla kayıtlamasının nedenini göremiyorum; çünkü o "filozofların istediklerini sağlamamak" la ilgili olarak zikrettiği şeyler, bu mahiyetin "nev'î olduğunu belirlemekle (ister bu mahiyet basit, ister mürekkep olsun) zorunlu olarak ortaya çıkar. Sonra bu kayıtlama, bu bölmeyi (tardid) de bozmaktadır; çünkü o zaman, başka bir ihtimal, yani o zikredilen şeyden kastın, mutlak olarak her nev'î mahiyet olması söz konusu olur. Gerçi söz konusu mahzur bu durumda da lâzım gelir, ama bu ihtimal açık bir şey olduğu için ele alınmaması doğru olmaz.

Dedi: ...mümkün nev'inde bulunan cinssel tabiatın...

Diyorum: Buna karşı biri şöyle diyebilir: "Bu söylediklerini kabul ediyoruz. Ancak onların bu söz konusu cevabı ileri sürene bir zararı yoktur. Çünkü o, bu cevabını, mümkün olanda bulunan cinssel tabiatın kendi varlığını tam bir gerektirme ile gerektirmesinin caiz olduğu üzerine dayandırmıyor ki; tersine onu, cinssel tabiatın, imkân ve zorunluluktan birini gerektirmemesinin caiz olduğu üzerine dayandırıyor. Bundan ötürü bu cevabın reddedilmesi, ancak bu ihtimali çürütmekle söz konusu olabilir. Bu ihtimal ise, varlığını ve yokluğunu tam bir gerektirme ile gerektirmeyen bir şeyin, imkânını gerektirmesi lâzım geldiğinin ispat edilmesi ile çürütülür. Ama bu zikredilende buna delâlet eden bir şey yoktur. Bundan dolayı bu cevap sahibi bu zikredilene karşı "Evet, o zaman imkânın varlığını kabul ediyoruz. Ancak ispat edilmek istenen şeyi gerekti-

*(10) Burada Kemâl Paşa-zâde, Aristoteles'in küllîler anlayışına işaret etmekte ve onu paylaşmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre, her küllînın gerçekten bir varlığı yoktur. ancak cins ve nev'î küllîleri gerçek bir varlıkları olan şeylerdir. Başka bir deyişle cins de bir küllîdır; ama muayyen bir muhtevası, gerçekliği olan bir küllîdir. Bundan dolayı ancak cins ve nev'îler, kendilerinden pay alan şeylerde gerçekten mevcut olan müşterek şeylerdir, geri kalan küllîler ise birer soyutlamadan başka bir şey değildirler. (bkz: Hamelin **"le Systeme D'Aristote"**, s. 99).*

recek tarzda bu imkânın varlığına gelince, bunu göstermeniz gerekir" diyebilir"[11].

Bu anlattıklarımızdan, yazarın bu bahiste önemli olanı bir yana itip, bu itirazının geçerli olmasında kendisine ihtiyaç duyulmayan bir şeyi ileri sürdüğü ortaya çıkmaktadır.

Gazali, bu mesele ile ilgili olarak filozoflardan, İbni Sina'nın kitaplarından birinde zikretmiş olduğu şu delili zikretmiştir: "Her (iki parçadan mürekkep olan) mürekkep bir şeyde, bu mürekkep şeyin herbir parçasının özü ne diğer parçanın, ne de bütünün özünün aynı değildir. O halde meselâ ya onun herbir parçasının ayrı başına bir varlığı olması mümkündür, ama bütünün o iki parça olmaksızın varlığı mümkün değildir, dolayısı ile bütünün varlığı zorunlu değildir veya o iki parçadan biri yalnız başına var olabilme durumundadır, ama ne diğer parça, ne bütün öyle değildir; o halde ne bu bütünün, ne de diğer parçanın varlığı zorunlu değildir, zorunlu olan ilk parçadır. **Eğer varlık bakımından ne bu parçaların bütünden, ne bu bütünün bu parçalardan ayrı olması mümkün değilse** ve herbiri varlık bakımından diğeri ile bağlantı halindeyse, ne bu bütünün, ne parçaların varlığı zorunlu değildir, dolayısı ile her biri mümkündür".

Sonra buna itiraz etmiştir ki bu itirazının özeti şudur: "Mümkünler silsilesinin, ancak bir faile muhtaç olmayan bir varlıkta kesilmesi gerektiği üzerinde burhan vardır. İmdi bu varlığın, herbiri başka bir şeye muhtaç olmayan iki parçadan mürekkep olması ve bu bütünün meydana gelmesi için kendisini varlığa getirecek bir faile ihtiyacı olmaksızın bu parçalardan herbirine muhtaç olması niçin caiz olmasın? Buna karşı (İbni Sina'nın) "o zaman bu bütünün varlığı zorunlu olmaz" sözüne karşı şöyle deriz: "Burada varlığı zorunlu ol-

(11) *Burada Kemâl Paşa-zâde'nin Hoca-zâde'den daha neyi ispat etmesini istediğini merak ediyoruz. Çünkü Hoca-zâde, söz konusu mümkün nev'inde bulunan cinssel tabiatın, yukarda işaret ettiğimiz gibi mümkün olması gerektiğini göstermiştir. Kemâl Paşa-zâde'nin bu, "ispat edilmek istenen şeyi gerektirecek tarzda" onun bunu gösteremediği iddiası ile neyi kastettiğini çıkaramıyoruz.*

maktan bir faile ihtiyacı olmamak kastediliyorsa, bu bütünün varlığının zorunlu olmadığını kabul etmiyoruz. Eğer ondan, ister kurucu parçaları (mukavvim) olsun, ister başkası olsun, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan bir şey kastediliyorsa, bu anlamda bu bütünün varlığının zorunlu olmadığını kabul ederiz. **Ama ancak, mümkünler silsilesinin, bir faile ihtiyacı olmayan bir varlıkta sona ermesi gerektiği üzerinde delil vardır,** bu varlığın diğer anlamda zorunlu olmamasında bir beis yoktur".

Fahrettin Râzî, Gazali'nin bu itirazını şöyle reddetmiştir: "Bu iki parçanın biri, ya diğerine muhtaçtır, ya değildir; ikinci şıkta, bu parçalardan herbiri kendi kendine yeten, bağımsız şeyler olur. Böyle olan her şey ise, gerçekten tek olan bir şeyin parçası olamaz; **çünkü birbirlerine ihtiyacı olmayan şeylerden gerçek bir birliği olan bir mahiyet terekküp edemez.** Bu durumda Tanrı'nın söz konusu parçaları, parçalar olamaz. Bu ise başta farzedilene aykırıdır. İkinci şıkta, bu parçalardan biri diğerinin nedeni olmuş olur; diğeri, yani eser olan parça, özü gereği mümkün olur. O zaman bu bütün zorunlu olmaz, zorunlu olan birinci parça olur."

Eğer buna karşı "bu parçalardan birinin diğerine muhtaç olmaması, aralarında, babalık ve oğulluk arasında olduğu gibi bir mülazamet olması niçin caiz olmasın? Bu durumda onlardan, hakikî bir birlikle bir olan bir mahiyet terekküp edecektir. Hakiki olarak bir olan bir mahiyetin terekkübünde böyle bir şey niçin yeterli olmasın?" dersen **derim ki: "Akıl, kıvamında, varlığında ve taşahhusunda** birbirlerine ihtiyaç göstermeyen şeylerden mürekkep olan bir şeyin (meselâ bir taşın yanında duran bir insan gibi), hakikî bir birlikle bir olan bir mahiyet olmadığına, itibarî bir birlikle bir olduğuna âmirdir. O halde bu zikrettiğimiz şeylerden biri bakımından bu parçalar arasında birbirlerine bir ihtiyaç söz konusu olursa, onlardan biri mümkün ve kesin olarak bir faile muhtaç olur. O zaman bu parçalardan terekküp eden şey zorunlu olmaz. Yoksa hakiki bir birliği olan zorunlu varlık, onlardan terekküp edemez."

Bu yukarıdaki görüşle ilgili olarak bazan şöyle de denir: "İki şey arasında bir karşılıklı mülâzemet (talâzum), ancak mucîb bir neden-

den ötürü olabilir. Ve bu karşılıklı mülâzemet, ya bu nedenle eseri arasında veya bu nedenin iki eseri arasında meydana gelir. Ancak bu, ikinci durumda herhangi bir şekilde olmaz; tersine bu nedenin, bu eserlerin her birinde diğerine karşı bir taalluk meydana getirmesiyle olur (sûret ve heyûlâda olduğu gibi). Hiçbiri diğerinin mucib nedeni olmayan ve aralarında böyle üçüncü bir şeye göre de **bir bağlantı mevcut olmayan iki şey arasında bir taalluk yoktur ve birinin varlığı, diğeri olmaksızın farzedilebilir.** Şu halde bu iki şey arasında bir karşılıklı mülâzemet olduğu farzedildiğinde, ya o ikisinden biri diğerinin eseridir veya ikisi de kendilerinden ayrı üçüncü bir şeyin eserleridir; dolayısı ile onlardan mürekkep olan bütün de zorunlu olmaz."

Bu görüş ise şöyle reddedilir: "Söz konusu o iki şeyden her birinin diğeri ile bağlantısının devamı, aralarında karşılıklı bir mülâzemetin olması için yeterlidir. Çünkü bu durumda onlardan birinin, diğerinden ayrılması imkânsızdır. Onlardan birinin diğerinin nedeni olması veya her ikisinin, aralarında bu bağlantıyı zorunlu kılan üçüncü bir şeyin eserleri olmaları neden lâzım gelsin? Her birinin diğeriyle bağlantısının, birinin diğerine veya her ikisinin üçüncü bir şeye bağlı olması söz konusu olmaksızın mahiyetlerinden ileri gelmesi niçin caiz olmasın?"

Gazali daha sonra demiştir ki: "Cevher olmak, var olmak, kaynak olmak "bu nedir?" sorusunun cevabını teşkil etmediklerinden ötürü Tanrı'nın cinsi değillerse de filozoflara göre Tanrı, varlığın kaynakları olan diğer (göksel) Akıllar gibi, mücerret bir Akıldır. Mücerret akıl olmaklık, bir "lâzım" değildir, tersine cinssel bir hakikattır ve bu cinssel hakikat, Tanrı ve diğer Akıllar'da müşterektir. İmdi bir farklılık olmaksızın ikilik mümkün olamıyacağına göre, Tanrı'nın özünün bu Akıllar'dan bir şeyle farklı olmaması mümkün değildir. Şu halde Tanrı'nın kendisini diğer Akıllar'dan ayırd ettirecek bir faslı olması zorunludur. Bu durumda Tanrı'da bir terkip gerekir. ve devam etmiştir: "Çünkü Tanrı'nın eserleri olan bu göksel Akıllar, farklı nev'ilerdir. Bunlar, Akıl olmaklıkta müşterektirler, başka bir şeyde ayrılma durumundadırlar. İmdi Tanrı'nın durumu da böyle olmak zorundadır, yani Tanrı onların bütünü ile akıl olmaklıkta

iştirâk halindedir. Şu halde burada filozoflar ya kendi görüşleri ile çelişkiye düşecek veya akıl olmanın Tanrı'nın özünü teşkil etmediğini söylemek durumunda olacaklardır. Bunların ikisi de onlara göre imkânsızdır."

Akıl olmanın anlamının maddeden mücerret olma olduğu ve bunun, Tanrı'nın özüne lâzım olan, ama mahiyetinin dışında bir şey olduğunu biliyorsun. Akıllar için de durum böyledir, yani Akıl olmaklık ne Tanrı'nın, ne diğer Akılların özünü teşkil eden bir unsur değildir. Bundan dolayı Tanrı'nın Akıl olmaklıkta onlarla iştirâkinden, faslı ile onlardan ayrılması, dolayısı ile mürekkep olması gerekmez. **Cevher olmaklığa gelince,** bazı filozoflar bunun cevherlerin cinsi olduğunu iddia ederlerse de Tanrı'nın cevher olmasını kabul etmezler. Bundan ötürü bu filozoflara göre de Tanrı'nın mürekkep olması gerekmez. Ama göksel Akıllar'da durum böyle değildir; çünkü onlara göre göksel Akıllar, bir cins ve fasıldan müteşekkildirler. Bazı filozoflar ise cevher olmaklığın bir cins olmadığını, göksel Akılların da basit olduklarını, birbirlerinden fasılları ile değil, özleri ile ayrıldıklarını iddia ederler.

Dedi: ...eğer varlık bakımından ne bu parçaların bütünden, ne bütünün bu parçalardan ayrı olması mümkün değilse...

Diyorum: İki şeyin birbirlerinden ayrılmaz olması, birinin diğerine bağlı olmasını gerektirmez. Oysa bu söz, ancak bu bağlı olma kabul edildiğinde tam olur. Sonra mutlak olarak bağlantı halinde olma, bağlı olmadan daha umumîdir; bundan ötürü "...ve her biri varlık bakımından diğeri ile bağlantı halindeyse..." sözü de bir şey ifade etmez.

Dedi: ...ama ancak mümkünler silsilesinin bir faile ihtiyacı olmayan bir varlıkta sona ermesi gerektiği üzerinde delil vardır...

Diyorum: Bu söz üzerinde durmamız lâzım; çünkü burada kendisine dayanılan burhan -ki tatbik burhanıdır- fail nedenlerin teselsülünün imkânsız olduğuna delâlet ettiği gibi, varlıkta eseri ile bir-

leşik olan diğer nedenlerde de teselsülün imkânsız olduğuna delâlet eder. Bundan dolayı bu burhan, bu mümkünler silsilesinin hiç bir şekilde bir neden ihtiyacı olmayan bir varlıkta sona ermesi gerektiğine delâlet eder.

Dedi: ...Fahrettin Râzî, Gazali'nin bu itirazını şöyle reddetmiştir...

Diyorum: Ancak bu red de reddedilme durumundadır; çünkü Gazalinin bu itirazı, bir önce (İbni Sina'dan) naklettiği delile karşıdır. İmdi burada Râzî'nin zikrettiği, daha önce zikredilmemiş olan başka bir delildir, yoksa İbni Sina'nın bu delilinin bir tashihi değildir. On sekizinci fasılda, bu iki delilin her birinin bağımsız bir delil olduğunu, birbirleriyle tamamlanmadıklarını göreceksin(12).

Dedi: ...çünkü birbirlerine ihtiyacı olmayan şeylerden, gerçek bir birliği olan bir mahiyet terekküp edemez...

Diyorum: Eğer "...çünkü akıl, birbirlerine ihtiyacı olmayan şeylerden gerçek bir birliği olan bir mahiyetin terekküp edemiyeceğine âmirdir..." deseydi, daha sonra "...eğer buna karşı "bu parçalardan..." dersen" sözleri ile zikredeceği itiraz def edilmiş olur ve "...o halde bu zikrettiğimiz şeylerden biri bakımından, bu parçalar arasında birbirlerine bir ihtiyaç söz konusu olursa..." sözü ile vereceği cevaba ihtiyaç ortadan kalkmış olurdu.

Dedi: ...derim ki "akıl kıvamında, varlığında, ve taşahhusunda...

Diyorum: Bunu kabul etmeyebiliriz; çünkü on sekizinci fasılda göreceğin üzere, yazar bu konuda münakaşanın mümkün olduğu iddia etmektedir.

Dedi: ...bir bağlantı mevcut olmayan iki şey arasında, bir taalluk yoktur...

Diyorum: Bunu açık olarak kabul etmeyebiliriz; çünkü onlar arasında bağlantının meydana gelmesi için, birinin diğerinin genel olarak nedeni olması yeterlidir, yani onun illâ "mucîb neden" olması gerekmez. Bundan ötürü yazar, bu nedeni mucib olarak vasıflandırmakta ve onlardan hiçbirinin diğerinin mucib nedeni olmadığını söylemekte doğru yapmamıştır.

(12) Kemâl Paşa-zâde'nin bu ve iki sonraki haşiyesinde on sekizinci fasla göndermesi ile ilgili olarak düşüncelerimize bkz: Cilt I, s. 225

Dedi: ...birinin varlığı, diğeri olmaksızın farzedilebilir...

Diyorum: "Farz edilebilir" ibaresi buraya uymuyor; çünkü bu görüşün gerektirdiği şey "...birinin varlığı diğeri olmaksızın mümkündür..." cümlesidir. "Bundan farz edilmesinin mümkün olmasına gelince, o ancak aralarında bir bağlantı olduğu takdirde söz konusudur.

Dedi: ...bu görüş ise şöyle reddedilir: "Söz konusu o iki şeyden her birinin diğeri ile bağlantısının devamı...

Diyorum: Mücerret olarak söz konusu devam, o iki şey arasında karşılıklı mülâzemetin olması için yeterli değildir. Burada onların birinin diğerinden ayrılmasının imkânsız olması da zorunludur. Ama aralarındaki bağlantının devamı bunu gerektirmez. Çünkü bu bağlantının ortadan kalkması caiz olan bir şey olması caizdir.

Dedi: ...cevher olmaklığa gelince...

Diyorum: Bu faslın başlarında bununla ilgili geniş açıklama geçti ve bunu tekrar etmeye hacet yoktu. Çünkü Gazali'nin kendisi de cevher olmaklığın Tanrı'nın bir cinsi olmadığını kabul etmiştir.

(FİLOZOFLARIN, TANRI'NIN VARLIĞININ, MAHİYETİNİN AYNI OLDUĞU HAKKINDAKİ İDDİALARININ ÇÜRÜTÜLMESİ ÜZERİNE)

Bu iddia da İslâm'ın ilkelerine aykırı değildir. Bundan ötürü son zamanlardaki kelâmcılardan bazısı bunu kabul ederler. **İbni Sina'nın,kitaplarında bunu ispat etmek için dayandığı delil şudur:** "Tanrı'nın varlığı mahiyetine zait olsaydı, onunla kaim olurdu. Eğer onunla kaim olsaydı, ona muhtaç olurdu. Mahiyeti kendisinden başkası olduğuna göre, başkasına muhtaç olurdu. Başkasına muhtaç olan, mümkün olandır. Her mümkün bir müessire muhtaçtır. İmdi burada bu müessir, ya mahiyetin kendisidir, ya başkasıdır; başkası olması caiz değildir, yoksa Tanrı'nın, varlığında, başkasına muhtaç olması gerekir, o zaman Tanrı "zorunlu olan" olmaz; Bu müessirin, mahiyetin kendisi olması caiz değildir; çünkü mahiyetin, her hangi bir sıfatının nedeni olması caizse de kendi kendisinin varlığının nedeni olması caiz değildir. Çünkü varlıkta müessir olanın, eserinden, varlık bakımından önce gelmesi gerekir. Tanrı'nın mahiyeti, kendi kendisinin varlığının nedeni olsaydı, kendi kendisinin varlığından, varlık bakımından önce gelmesi gerekirdi. İmdi bu önce gelen varlık, ya sözünü ettiğimiz varlığın kendisidir veya başkasıdır; eğer sözünü ettiğimiz varlığın kendisi olursa, bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesi gerekir, bu ise imkânsızdır; **Eğer başkası olursa, sözü ona naklederiz** ve bir şeyin sonsuz varlıkları olması gerekir, bu da imkânsızdır. Ayrıca bu teselsülün sonsuz olmadığı kabul edilse dahi, gene de burada varılmak istenen şey elde edilir;

Çünkü bu teselsül eden varlıkların bütününü gerektiren mahiyetin, onlardan, kendişine zait olmayan, tersine kendisinin aynı olan bir varlıkla önce gelmesi kaçınılmazdır; çünkü aksi takdirde bu varlıkların bütünü "bütün" olmaz"[1].

Bu delile bir kaç tarzda cevap verilmiştir; **Bunlardan biri "Kitab al-İşrâk" yazarının[2] zikrettiği cevaptır** ve şöyledir: "Varlık, dış âlemde mevcut olan mahiyete zait değildir; onun mahiyete zait olması, ancak zihnî varlık bakımındandır. O halde varlık, aklî, itibârî bir şeydir, gerçekte mevcut ('aynî) bir şey (huviya) değildir. Bundan dolayı dış âlemde varlığın ne mahiyet, ne başkası olan bir nedeni yoktur ki o söz konusu mahzur lâzım gelsin".

Bu cevap ise şöyle reddedilmiştir: "Varlığın gerçekte dış âlemde mevcut bir varlığı yoksa da, mahiyetin onunla vasıflanması mevcuttur. O halde varlık, dış âlemde bir varlığı olmayan aklî itibarlardan olduğu için kendisini varlığa getiren bir nedene ihtiyaç göstermezse de, **mahiyetin kendisi ile vasıflanmasından ötürü, bir nedene ihtiyaç gösterir.** İmdi bu neden, ya bu mahiyetten başka bir şeydir; o zaman Tanrı'nın mahiyetinin varlıkla vasıflanmasında, özünden başka bir nedene muhtaç olması gerekir veya mahiyetin aynıdır; bu durumda ise, mahiyetin kendi varlığından varlık bakımından önce gelmesi gerekir.

Buna karşı "Tanrı'nın özünün varlıkla vasıflanması zorunlu olduğu, onunla vasıflanmaması caiz olmadığı için, burada bir nedene ihtiyaç söz konusu değildir. Çünkü nedene muhtaç olan "imkan" dır; nedenin mahiyeti, iki eşit taraftan birini tercih etmekten ibarettir. İmdi burada iki eşit taraf söz konusu olmadığına göre, nedene ihtiyacın kaynağı nedir? Zorunlu olanın," özü varlığını gerektiren şey" olarak tanımlanmasının anlamı, özünün, varlıkla vasıflan-

(1) Çünkü bu takdirde. bu bütünün dışında kalacak olan bir varlık. yani kendisinin. mahiyetine zait olan varlığı. söz konusu olacaktır. O zaman. bu teselsül eden varlıkların bütünü. bütün olmayacaktır.

(2) Hoca-zâde burada Şihab al din al Suhravardî'yi kastediyor. Bununla ilgili olarak bkz: Burada s.88 not:4.

mamasının caiz olmayacak bir tarzda olmasıdır, yoksa burada bir gerektirmenin, bir tesirde bulunmanın mevcut olması değildir" denemez, çünkü biz deriz ki: "**Vasıflanma (ittisaf), kendisinden başkasına ihtiyacı olmadığı tasavvur edilen şeylerden değildir**. Bundan ötürü Zorunlu olanın varlığının, özüne nazaran zorunlu olduğu düşünülmez. Çünkü her vasıflanmada bir sıfat, bir de mevsuf vardır. Vasıflanma, vasıflanma olarak, meydana gelmesi veya gelmemesi caiz olan bir şeydir. O halde meydana gelmesi veya gelmemesi taraflarının birinin tercih edilmesi, bir tercih eden gerektirir. İmdi bu ya zorunlu olanın özünün kendisidir, ya başkasıdır; her iki şıkta da yukarıda belirtilen mahzurlar ortaya çıkar".

Dedi: ...filozofların, Tanrı'nın varlığının, mahiyetinin aynı olduğu hakkındaki iddialarının çürütülmesi üzerine...

Diyorum: Yazarın bu faslı "...iddialarının çürütülmesi üzerine..." başlığı ile başlatmasında kusur var; çünkü bu iddia, İslâm'ın ilkelerinden herhangi birisine aykırı değildir. Kitabının başlarında yazarın "...biz bu risâlede filozofların ancak bunlardan ikisi ile, yani ilâhi ve tabiî ilimler ile ilgili iddialarını çürütmek istiyoruz; çünkü şer'î kaideler ve dinî akidelerle sabit olmuş olan şeylere aykırı düşen iddiaları bu iki ilimde bulunur..." sözlerinden anlaşılan şey ise, filozofların görüşlerinden çürütülmeyi hakkedenlerin, bu şer'î kaidelerle sabit olmuş olan şeylere aykırı olanları olduğudur. Bundan dolayı doğrusu bu faslı "...hakkındaki iddialarını ispat etmekten âciz olduklarının gösterilmesi üzerine..." cümlesi ile başlatmasıydı.

Dedi: ...İbni Sina'nın, kitaplarında, bunu ispat etmek için dayandığı delil şudur:...

Diyorum: Burada üzerinde durulması gereken bir şey var; bu, şudur: Bu delil ancak, Tanrı'nın varlığının mahiyetine zait olmadığına delâlet etmektedir; ama bundan, Tanrı'nın varlığının mahiyetinin aynı olması gerektiği sonucu çıkmaz. Çünkü burada başka bir ihtimal geride kalmaktadır; bu ihtimal, varlığın mahiyetin içinde olması ve onun zihnî bir parçası olmasıdır. Daha önce filozofların, Tanrı'nın mahiyetinin zihnî bakımdan mürekkep olmasının O'nun özü

gereği zorunlu olmasına aykırı olduğu hakkında ileri sürdükleri delillerinin tam olmadığını gördün. O delilin tam olduğu kabul edilse dahi, bu ihtimalin zikredilmesi ve o delille çürütülmesi, yani bu delillerinin bu iddialarını tam olarak ispat etmesi için o delilin bu delile ilave edilmesi zorunludur[3].

Burada üzerinde durulması gereken ince bir şey daha var ki o da şudur: Tanrı'nın diğer hakiki sıfatlarında olduğu gibi varlığın eserlerinin, bir "varlık"ın aracılığı söz konusu olmaksızın Tanrı'nın özüne terettüp etmesi caizdir. Bu durumda bu zikredilenlerle bu varlığın, Tanrı'nın mahiyetinin kendisi olduğu ispat edilemez. Oysa filozofların amacı bunu ispat etmektir. Nitekim Nasrettin Tûsi "Şarh al-İşârât" adlı kitabında bunu şu sözleri ile açıklamıştır: "Burada istenen, varlığın -ancak, sadece akılda bir varlığı olan müşterek varlığın değil, bütün diğer var olanların ilk kaynağı olan özel varlığın- Tanrı'nın özünün mefhumu içinde olduğunu göstermektir. İmdi bu varlık Tanrı'nın özünün bir parçası olamayacağına göre, özünün kendisi olacaktır. İşte filozofların "Tanrı'nın mahiyeti, varlığının aynıdır" sözlerinden kasıtları budur. Behmenyar "Al-Tahsil"de[4] şöyle demektedir: "Dış âlemde var olma (kavn), bir tek var olma değildir; tersine tecrübe ve akıl, dış âlemde iki türlü var olmanın (olması gerektiğine) âmirdir. Bunlardan biri bir şeyden ötürü var olma, diğeri ise bir şeyle birleşik olmayan var olmadır. Bu ikincisi bir şeyle birleşik değildir; çünkü dış âlemde sebebi olmayan bu ikinci çeşit var olma, bir şeye taalluk etseydi, bu şey onun sebebi olurdu, oysa da-

---

(3) Daha sonra gelecek olan sözlerinden de anlaşılacağı üzere, filozoflar, Tanrı'nın varlığının, mahiyetinin, özünün mefhumu içinde içerilmiş olması gereken bir şey olduğu görüşündedirler. Nasrettin Tûsi bundan hareket ederek "İmdi bu varlık, Tanrı'nın özünün bir parçası olamıyacağına göre, özünün kendisi olacaktır" demektedir (bkz: burada bir sonraki paragraf). İşte Kemâl Paşa-zâde'ye göre bu sonuç zorunlu değildir, yani Tanrı'nın varlığının, mahiyetinin bir parçası olması niçin caiz olmasın? Tanrı'nın varlığının mahiyetine zait olmaması gerektiğini kabul etmekten, onun, mahiyetinin aynı olması gerektiğini kabul etmek sonucu çıkmaz. Tanrı'nın varlığının mahiyetinin bir parçası (veya daha sonra ileri süreceği gibi bir "sıfat"ı) olması niçin caiz olmasın? Burada Kemâl Paşa-zade'nin demek istediği budur.

(4) Behmenyar, daha önce temas ettiğimiz üzere İbni Sina'nın talebelerinden mecûsi bir şahıstır. Ancak bu eseri hakkında bir bilgi edinemedik.

ha önce onun bir sebebi olmadığı farzedilmiştir"[5]. (buraya kadar sözü).

Son zamanlardaki (kelâmcılardan) biri (Devvanî)[6] şöyle demektedir: "Varlık mefhumu, her akıl sahibi kişiye gizli olmayan bir mefhumdur. Çünkü (filozofların) da kabul etmiş oldukları üzere varlık, tasavvuru apaçık olan bir şeydir ve bu mefhumun özü üzerinde düşünen herkes apaçık olarak görür ki kendi kendisi ile kaim olan bir şey hakkında, onun diğer varlıklar hakkında tasdik edildiği gibi, (yani) o aynı tarzda var olduğu söylenemez. (Çünkü) bu mefhum, bir şeyle kaim olmayı gerektirir; onun, kendi kendisi ile kaim olması düşünülemez. O halde nasıl olur Tanrı'nın özünün bu mefhumun bir ferdi olduğu, kendi kendisi ile kaim olduğu, hatta başkalarının kaynağı olduğu söylenebilir?".

(Devvani'nin, mutlak varlığın kendi kendisi ile kaim olan bir şey (Tanrı) hakkında, diğer varlıklar hakkında tasdik edildiği tarzda tasdik edilmesini ele alması, ancak bu tasdik edilmenin kaynağı özsel olan şeylerde olduğu gibi, dış âlemde öz ve hakikat bakımından bu (mutlak varlıkta) bir olma olsa idi, amacına hizmet edecekti. Oysa böyle değildir; çünkü tersine, bu tasdik edilme yüklemde bir olmaya dayanmaktadır (ister bu özsel bir olma olsun, ister arîzî bir

(5) Burada ne demek istendiği kesinlikle anlaşılmıyor; söz konusu akıl yürütme de zaten hatalı gibi görünmektedir, çünkü bir savı kanıtlamadan ibarettir. Ancak daha sonra gelecek olan sözlerle birleştirildiğinde burada şu meseleye temas edildiği anlaşılmaktadır: Kelâmcılar "varlık" mefhumunun Tanrı ile geri kalan varlıklar hakkında eşit, tek anlamlı (mutavatı) olarak tasdik edilmesi gereken bir mefhum olduğunu, dolayısı ile Tanrı'nın özünün, varlık mefhumunun bir ferdî, yani varlığın kendisi olamıyacağını ileri sürmekte, filozoflar ise buna karşılık, dış âlemde iki türlü var olmanın olduğunu, dolayısı ile varlık mefhumunun Tanrı ile geri kalan varlıkların özleri hakkında eşit,tek anlamlı olarak tasdik edilmesinin zorunlu olmadığını dolayısıyla Tanrı'nın özünün geri kalan varlıkların özlerinden farklı bir varlıkla var olduğunu, bu varlığın ise özünün ta kendisi olmasının mümkün olduğunu ileri sürmektedirler.

(6) Burada metnin içinde aslında bu şahıs ismen belirtilmemiştir, ancak metnin kenarında ilave olarak bu kelâmcının Davvanî olduğu kaydedilmiştir.

olma olsun)[7].

Daha önce verdiğimiz tafsilattan açığa çıkmıştır ki "Tanrı'nın özü, özü gereği, kendisine ârız olan bir başka şeye muhtaç olmaksızın mevcuttur, geri kalan mahiyetlerin durumu ise böyle değildir. Çünkü onlar hakkında varlığın tasdik edilmesi, onların var olduklarının söylenmesi, onlara bir varlık parçasının (hisse) ârız olması dolayısı iledir. Bundan ötürü nasıl ki, O, mutlak var olanın, kendisinden başka bir şeyden ötürü değil, tersine özü gereği bir ferdi ise, aynı şekilde O'nun, mutlak varlığın bu mahiyetlere ârız olan fertlerinin eserinin kendisine terettüp edeceği anlamda mutlak varlığın bir ferdi olduğunu söylemek mümkündür" iddiası, filozofların bu konudaki görüşlerine uygun değildir. Çünkü bu iddia Tanrı'da varlığın, mahiyetinin kendisi olması ile diğer hakikî sıfatların mahiyetinin kendisi olması arasında bir fark ayırt etmemeye dayanmaktadır[8]. Bu iddiayı (Devvani bir başka yerde şöyle açıklamaktadır: "Burada dış var-

(7) Burada Kemâl Paşa-zâde, yukarda işaret ettiğimiz, filozofların Tanrı'nın varlığı hakkındaki görüşlerini destekleyici bir tavır almaktadır. Ona göre, mutlak varlığın, diğer varlıkların özleri hakkında tasdik edildiği tarzda, yani eşit ve tek anlamlı olarak Tanrı'nın özü hakkında da tasdik edilmesinin mümkün olduğu faraziyesini Davvanı'nın ele alması için, bu varlığın öz ve hakikat bakımından bir olarak onlar hakkında tasdik edilebileceğini göstermesi lâzımdı. Oysa Davvani bunu gösteremez.

(8) Kemâl Paşa-zâde bu haşiyesinin başlarında, Tanrı'nın varlığının özünün bir sıfatı olmasının caiz olabileceğini ileri sürmüştü. Ve demişti ki: Filozoflar, nasıl ki Tanrı'da hakiki sıfatların varlığını kabul etmezler, bu sıfatlarla yapılacak işleri doğrudan doğruya Tanrı'nın özüne terettüp ettirirlerse, burada da Tanrı'nın varlığını aynı şekilde ele alabilirler, yani "varlık" sıfatını kabul etmeyip, fakat ondan doğacak bütün neticeleri, semereleri kabul ederek, onları doğrudan doğruya Tanrı'nın özüne terettüp ettirebilirler. Başka bir deyişle, nasıl ki filozoflara göre Tanrı'nın hakiki sıfatları mevcut değilseler, özüne indirgenme durumunda iseler, aynı şekilde varlığının da bu anlamda özüne indirgenebilmesi niçin caiz olmasın? Fakat anlaşıldığına göre filozoflar "varlık" sıfatı hakkında bunu kabul etmemektedirler, yani Tanrı'da, diğer hakiki sıfatlarının özünün kendisi olması ile varlık (sıfatının) özünün kendisi olması arasında bir ayrım yapmaktadırlar. Kemâl paşa-zâde burada bunun nedenini açıklamamaktadır. Ancak biz İbni Sina'nın buradaki birinci delildeki sözlerinden bunun nedenini kısmen çıkarabiliyoruz. İbni Sina'ya göre, bir mahiyetin, her hangi bir sıfatının nedeni olması mümkündür, ama varlığının nedeni olması söz konusu olamaz. Çünkü neden, eserinden "varlık" bakımından önce gelir. Şu halde bir mahiyetin bazı sıfatları (meselâ lâzımları) bu mahiyetin eserleri olarak düşünülebilirler, ama varlık, böyle bir sıfat olarak düşünülemez. Bundan ötürü Tanrı'nın varlığının özüne indirgenebilecek bir sıfatı olması mümkün değildir, yani o, özünün aynıdır.

lıkta kendisine muhtelif nisbetler ârız olan bir tek basit ferdî varlıktan başka bir şey yoktur. Bu varlık, bu muhtelif nisbetler itibari ile muhtelif adlarla adlandırılır: Meselâ o nasıl ki kendisinde bir çokluğun farzedilmesinin imkânsız olması itibariyle "müteayyin"; özü, bu imkânsızlığın kaynağı olması itibari ile "taayyün" ise, aynı şekilde kendisine eserlerin terettüp etmesi itibari ile "var olan"; özü, bu terettübün kaynağı olması itibariyle "varlık"tır. Diğer sıfatlarında da bunun benzeri nazar-ı itibare alınır".

Burada sözü uzatmamızın nedeni bunun, bir çok kişinin üzerinde yanıldığı güç bir mesele olmasıdır.

Dedi: ...eğer başkası olursa, sözü ona naklederiz...

Diyorum: Sözü ona nakletmeye hacet yok; çünkü o zaman Tanrı'nın iki defa var olması gerekir. Bunun imkânsızlığı ise, söz konusu teselsülün imkânsızlığından daha açıktır.

Dedi: ...çünkü bu teselsül eden varlıkların bütünün gerektiren mahiyetin...

Diyorum: Bunun üzerinde biraz duralım; çünkü bu zikredilen ancak eğer bu mahiyet o varlıkların bütününü, o varlıkların kendilerini gerektirmelerinden başka bir gerektirme ile gerektirmiş olsaydı lâzım gelirdi. Bu ise henüz ispat edilmiş değildir. Onun bu varlıkları teker teker gerektirmelerine gelince, bu gerektirmelerinden, o varlığını elde edecektir. Bundan, onlara zait olacak olan bir varlığı olması gerekmez[9].

Dedi: ...bunlardan biri, "Kitab al-İşrâk" yazarının zikrettiği cevaptır.

(9) Burada da Kemâl Paşa-zâde'nin söylemek istediği şudur: Söz konusu faraziyede o mahiyet, söz konusu varlıkları gerektirerek var olmaktadır, yani o varlıkları teker teker gerektirmelerinin bütünü, kendi kendisini de varlığa getirmesini sağlamaktadır. Şu halde o varlıkları gerektirmelerinin bütününü de ayrı bir varlıkla gerektirmesi, dolayısı ile o varlıkların bütününün, bütün olmaması lâzım gelmez.

Diyorum: Bunun özetî şudur: Varlık, itibârî bir şeydir, dolayısı ile bir nedene muhtaç değildir. "Varlığın dış âlemde değil,zihinde mahiyete zait olmasının, bu zikredilen şeyin geçerli olmasında bir rolü yoktur. Çünkü varlığın dış âlemde mahiyete zait olması, itibarî olmasına aykırı değildir. Dış âlemde mevsuflarına zait olan ne kadar çok itibarî sıfat vardır... Bundan dolayı o, varlığın itibarî bir şey olmasını, zihinde mahiyete zait olmasına dayandırarak bu cevabını ileri sürmekte doğru yapmamıştır.

Dedi: ...bu cevap ise şöyle reddedilmiştir.

Diyorum: Ancak bu red, reddedilme durumundadır; çünkü bu cevabı ileri süren, onu, İbni Sina'nın bu söz konusu delili anlatımına karşı ileri sürmüştür. İmdi bu reddetmede, bu cevabı ileri sürenin İbni Sina'nın bu anlatımının öncüllerinden birine karşı ileri sürdüğü şeyin def edilmesi ile bu anlatımın tashih edilmesi söz konusu değildir; tersine burada başka bir anlatıma sapılmaktadır. Bu ise gerçekte bu cevabın kabul edilmesi demektir, onun reddedilmesi değildir. Böyle bir şey münazara tekniği içinde kabul edilebilir bir şeyse de onun bu cevabı ileri sürenin ileri sürdüğü şeyin reddi olduğu iddia edilemez.

Dedi: ...mahiyetin kendisi ile vasıflanmasından ötürü bir nedene ihtiyaç gösterir...

Diyorum: Ne bu vasıflanmanın, ne varlığın kendilerinde bu ihtiyacın söz konusu olamayacağı gizli değil; çünkü gerek varlık, gerek vasıflanma itibârî şeylerdendir. Mahiyetin kendisinde de böyle bir ihtiyaç söz konusu değildir, çünkü mahiyet "verilen, kılınmış" (mac'ul) bir şey değildir.[10] O halde yazarın da daha sonra belirttiği üzere söz konusu ihtiyaç, ancak mahiyetin mevcut olmasında or-

(10) "kılınmış" (mac'ul) olmak, bir başkası tarafından yapılmak, meydana getirilmektir, dolayısı ile, bir nedene ihtiyaç gösterir. Filozoflara göre, mahiyetler, bir başkası tarafından meydana getirilen şeyler değillerdir, ancak mahiyetlerin var olmaları böyle bir şeydir, dolayısı ile bir nedene, faile ihtiyaç gösterir, ama mahiyet' mahiyet olarak bir nedene ihtiyaç göstermez. Başka deyişle mahiyet, Tanrı tarafından meydana getirilmemiştir, mahiyetin varlığı alması, Tanrı'nın işidir.

taya çıkmaktadır. Bundan ötürü yazarın bu ibaresi, düşünce sahibi kişilere gizli olmadığı üzere, doğru değildir.

Dedi: ...vasıflanma, kendisinden başkasına ihtiyacı olmadığı tasavvur edilen şeylerden değildir...

Diyorum: Hemen yukarıda vasıflanmanın kendisinde bir ihtiyaç ve tesirin söz konusu olmadığına dikkatini çektik. Nasıl öyle olabilir ki vasıflanma da varlık gibi itibârî bir şeydir. O halde ancak mahiyetin mevcut olmasında bu ihtiyaç söz konusudur.

İbni Sina'nın bu deliline verilen ikinci cevap, İmam Râzî'nin zikrettiğidir ve şöyledir: "Biz, varlığın nedeninin, eserinden, varlık bakımından önce gelmesinin zorunlu olduğunu kabul etmiyoruz. Nedeninin, eserinden önce geldiğinden şüphe yoktur, ama bu önce gelmenin varlık bakımından olması gerektiğini reddediyoruz. Çünkü mahiyetin, mahiyet olarak, varlığının nedeni olması ve ondan varlık bakımından değil, öz (zât) bakımından önce gelmesi niçin caiz olmasın? Mümkün şeylerin mahiyetlerinin, varlıklarının kabul edici nedenleri olduklarını, bununla beraber onlardan varlık bakımından önce gelmelerinin zorunlu olmadığını görmüyor musun? Kabul edici nedenlerin, eserlerinden önce gelmeleri varlık bakımından değilse, fail nedenlerde de durumun böyle olması niçin caiz olmasın?

Eğer buna karşı **"Tanrı'nın mahiyetinin kendi kendisinin varlığı üzerinde** kendisi var olmadan önce müessir olması caiz görülürse, onun, var olmadan önce âlemin varlığı üzerinde de müessir olması niçin caiz olmasın? Ama bu durumda eserlerin varlığından, müessirin varlığına geçen delil ileri sürülemez (yani Tanrı ispat edilemez)" denirse, biz deriz ki: "Akıl, bu ikisi arasında bir ayrım yapılması gerektiğine âmirdir. Çünkü biz, bir şeyin, var olmadığı sürece, başka bir şeyin nedeni olamayacağını zorunlu olarak biliriz, ama kendi kendisinin nedeni olması durumu böyle değildir".

Bu cevap da şöyle reddedilmiştir: **"Akıl, varlığın failinin varlığı verebilmesi için, önce var olması gerektiğini düşünmek zorundadır.** Çünkü varlığa getirmek, zorunlu olarak, var olmanın arkasından gelir. Kendisi var olmayan bir şeyin, ister başkasını, ister kendi kendisini varlığa getirmesi söz konusu olsun, varlığa getirmesi düşünülemez. Şu halde Tanrı'nın mahiyetinin, mahiyet olarak kendi varlığını gerektirmesi caiz değildir. Kabul edici nedene gelince, o, varlığı alandır. Varlığı alanın, varlığı almasının söz konusu olması için, **aklın, onun varlıktan yoksun olduğunu düşünmesi gerekir.** Çünkü var olan bir şeyin alınması, var olan bir şeyin varlığa getirilmesi kadar saçma bir şeydir. O halde varlığı kabul eden, varlığı alanın (da), varlık bakımından, varlıktan önce gelmesi caiz değildir".

İmam Râzî, ayrıca İbni Sina'ya karşı çıkarak şöyle demiştir: "İbni Sina bir şeyin mahiyetinin, herhangi bir sıfatının nedeni olmasını caiz görmektedir. Buna göre bir mahiyet, kendi sıfatlarından biri üzerinde müessir olduğunda, onun nedeni olur. İmdi bu mahiyetin, bu sıfattan önce gelmesi, varlık bakımından bir önce gelme değildir. Çünkü aksi takdirde bu nedenin,çıplak olarak mahiyetin kendisi değil, aynı zamanda "mevcut" olan mahiyet olması gerekir. Ama İbni Sina bu nedenin, bu mahiyetin kendisi olduğunu kabul etmektedir. O halde nedenin eserinden varlık bakımından önce gelmesi zorunlu değildir."

Bunun cevabı ise şudur: "İbni Sina mahiyetin kendisinin mahiyet olarak, sıfatlardan herhangi birinin nedeni olduğunu iddia etmemiştir. Evet, o bir şeyin mahiyetinin, sıfatlarından birinin nedeni olmasının ve bu sıfatının, başka bir sıfatın nedeni olmasının (meselâ faslın hassanın nedeni olması gibi) caiz olduğunu söyler, ama bir şeyin "varlığı" olan sıfatının, bu şeyin "varlık" olmayan mahiyetinden veya başka bir sıfatından ötürü olabileceğini caiz görmez. Çünkü neden, eserinden varlık bakımından önce gelir. Varlık olmadan ise, varlık bakımından önce gelen olamaz".

İşte İbni Sina'nın bu konudaki sözlerinin anlamı budur; İmdi bu görüşte Tanrı'nın mahiyetinin mahiyet olarak varlığı kendisine dahil olmaksızın, bir sıfatının nedeni olduğuna dair bir işaret mevcut değildir. Tersine ondan çıkan, İbni Sina'nın amacının, bir mahiye-

tin, mahiyet olarak, yani varlığı nazar-ı itibare alınmaksızın, hiç bir şeyin,dolayısı ile kendi kendisinin nedeni olamıyacağını göstermek olduğudur (çünkü aksi takdirde bu mahiyetin varlık bakımından kendi varlığından önce gelmesi gerekir); ama (varlığı olan) mahiyetin, varlıktan başka bir sıfatının nedeni olması caizdir, çünkü bunda bir mahzur yoktur.

Mahiyetin, mahiyet olarak makûl bir sıfatının nedeni olması mümkündür (meselâ dördün, çift olmanın nedeni olması gibi)" iddiasına gelince, bu yanlış bir iddiadır. Çünkü böyle bir mahiyetin, mahiyet olarak, zihnen veya dış âlemde bir varlığı nazar-ı itibare alınmaksızın bir sıfatla veya bir sıfatla vasıflandırmasından ötürü bir nedenle vasıflanması öyle bir tarzdadır ki varlığının bu vasıflanmada herhangi bir bakımdan bir rolü yoktur. Bundan dolayı aslında burada hiçbir şekilde bir neden söz konusu değildir. Çünkü bazı durumlarda bu iki varlıktan hiçbirinin, bir mahiyetin bir sıfatla vasıflanmasında bir rolü olmaz. Bu tip sıfatlara mahiyetin "lâzım"ları denir ki dördün çift olması da böyle bir lâzımdır. Çünkü dört ister dış âlemde, ister zihinde var olsun, çift olmakla vasıflanmıştır, **ama ne dışarda, ne zihinde var olmaksızın (ma'reten 'an al-vucudayn) dördün çift olmakla vasıflanması söz konusu değildir.**

Dedi: ...Tanrı'nın mahiyetinin kendi kendisinin varlığı üzerinde...

Diyorum: Münazara tekniği gereğince bu itiraza mahal yoktur; çünkü bir itirazı ileri sürenin, bu itirazında kendi görüşüne riayet etmesi gerekmez. Bundan dolayı ona karşı "bu söylediğiniz doğru olduğu takdirde, Tanrı'nın varlığını ispat yolunu kapamış olursunuz, bu ise sizin görüşünüze aykırıdır" denemez, böylece o reddedilemez.

Dedi: ...akıl, varlığın failinin, varlığı verebilmesi için önce var olması gerektiğini düşünmek zorundadır...

Diyorum: "düşünmek" terimi buraya uymuyor, hadd-i zatında doğru da değil; çünkü burada imkânsız olan düşünülenin kendisidir, onun düşünülmesi değildir. Bundan ötürü doğru "...varlığın failinin, varlığı verebilmesi için, önce var olması gerekir..." demesiydi.

Dedi: ...aklın, onun varlıktan yoksun olduğunu düşünmesi gerekir...

Diyorum: "düşünmek" terimi ile ilgili şeyler hemen yukarıda geçti, onların üzerinde düşün.

Dedi: ...ama ne dışarıda, ne zihinde var olmaksızın

Diyorum: Burada bu (var olmaksızın) ibaresi uygun değil; çünkü burada söz konusu iki türlü var olmanın hiç birinin bir mahiyetin "lâzım"ını gerektirmesinde bir rolü olmadığından bahsedilmektedir. Bundan, bu mahiyetin, "lâzım"ını, o iki türlü var olmaktan yoksun olarak (ma'ratan) gerektirdiği sonucu çıkmaz. Çünkü mahiyetin dış varlıktan yoksun olması mümkünse de "Göksel Akıllar"da hasıl olmalarını içine alan zihnî varlıktan yoksun olmaları mümkün değildir.

İbni Sina'nın bu deliline verilen üçüncü bir cevap, Gazali'nin cevabıdır ve onun özeti şudur: "Gazali Tanrı'nın, varlığının mahiyetine zait olması ve onunla kaim olması durumunda müessir bir faile ihtiyacı olmasını, varlığının ezelî olduğu ve ezelî olanın müessir bir faile ihtiyaç göstermediğini ileri sürerek reddetmekte ve şöyle demektedir: "Eğer filozoflar mümkün olanla, eserle, fail nedeni olan birşeyi kastediyorlarsa, bunu, yani ezelî varlığın bir fail nedeni olduğunu kabul etmiyoruz. **Eğer başka bir şeyi kastediyorlarsa,** onu kabul ederiz; ama onda bir imkânsızlık yoktur. **Çünkü ancak nedenler silsilesinin kesilmesi, sonsuza kadar gitmemesi gerektiği üzerinde delil vardır.** Bu, varlığı özüne zait olan bir varlıkla da söz konusu olabilir. Eğer buna karşı "fakat o zaman bu mahiyet, bu varlığın nedeni, bu varlık bu mahiyete tâbi olan bir şey olur" denirse, biz deriz ki: "Eğer nedenden faili anlıyorsanız, zamanda varlığa gelen şeylerde onların mahiyetleri varlıklarının nedeni değildir; niçin ezeli olanda, onun mahiyeti varlığının nedeni olsun? Eğer nedenden başka bir şeyi, yani onsuz olunamayacak bir şeyi kastediyorsanız, kabul, öyle olsun. Ama bunda imkânsız olan bir şey yoktur. **İmkânsız olan, ancak nedenlerin sonsuza kadar teselsül etmesidir.** Bu teselsül kesildiğinde, imkânsızlık ortadan kalkar.

Bundan başka bir şeyin imkânsızlığını biz bilmiyoruz. Eğer varsa gösterilmesi gerekir".

Daha önce gelen bahislerden gördün ki her vasıf bizzat kendisinde, başkası nazar-ı itibare alınmaksızın, bağımsız bir şey değildir. Böyle olan her şeyin ise, kendisine nazaran meydana gelmesi veya gelmemesi tarafları birbirine eşittir. O zaman bu vasıf ister zamanda varlığa gelmiş, ister ezelî olsun kendisini meydana getirecek bir faile muhtaçtır. **Eğer buna karşı "varlık, dış âlemde mevcut olmayan itibârî bir şeydir.** Bundan dolayı o şeyin özüne nazaran meydana gelmesi veya gelmemesi tarafları birbirine eşit olması gerekecek bir tarzda değildir, dolayısı ile bir faile ihtiyaç gösteren bir şey değildir" dersen, derim ki: "Varlık, (dış âlemde yalnız başına) var olmadığı için bir faile muhtaç değilse de, onun bir mahiyette meydana gelmesi ve bu mahiyetin kendisi ile vasıflanması mevcuttur. İşte bu durum, bir faile -bu failin bu vasıflanmayı mevcut kılması anlamında değil, mahiyeti varlıkla vasıflanmış kılması anlamında- ihtiyaç gösteren bir şeydir". Eğer buna karşı "mahiyet, önce varlıkla vasıflanmış olmayıp sonra olursa, bu vasıflanmada kendisini varlıkla vasıflanmış kılacak bir faile muhtaç olur. Ama eğer bir mahiyet, varlıkla vasıflanmış olmaktan hiç bir zaman kesilmemişse, onun bir faile muhtaç olduğunu kabul etmeyiz." dersen, derim ki: "Biz zorunlu olarak biliyoruz ki bir şeyin bir şeyle vasıflanması, önce mevcut olmayıp sonra olan cinsten olmasa bile bu şeyin özünü bu sıfatla vasıflanmış kılan bir şeye ihtiyaç gösterir. Bu şey işe ya o şeyin özüdür veya başkasıdır, bunun reddedilmesi akla aykırı olan imkânsız bir şeydir".

Sonra Gazali'nin "...ancak nedenler silsilesinin kesilmesi, sonsuza kadar gitmemesi gerektiği üzerinde delil vardır. Bu, varlığı özüne zait olan bir varlıkla da söz konusu olabilir..." sözüne karşı, şunu diyoruz: "Filozoflar, âlemdeki nedenler silsilesinin bir nedende kesilmesi gerektiği hakkındaki burhanın, bu nedende varlığın zait bir şey olmadığına işaret ettiğini iddia etmezler; onlar bunu bu "silsile kesicisi"ni ispat ettikten sonra ikinci bir delille şöyle diyerek ortaya koyarlar: "Bu silsileyi kesen nedenin varlığının mahiyetinin aynı olması gerekir. Çünkü aksi takdirde, varlığının mahiyeti ile vasıflanmasını gerektiren bir nedene ihtiyaç ortaya çıkar. Bu neden, ya kesicinin özünün kendisidir; o zaman bu öz, varlık bakımından varlığından önce gelir; veya başkasıdır, o zaman da bu söz konusu silsile kesicisinin sona erdirici, kesici olmaması ortaya çıkar".

Sonra Gazali'nin "...eğer nedenden faili anlıyorlarsa, zamanda varlığı gelen şeylerde onların mahiyetleri varlıklarının nedeni değildir; niçin ezelî olanda onun mahiyeti varlığının nedeni olsun?..." sözüne karşı şöyle deriz: "Zamanda varlığa gelen şeylerin varlığı, ezelî bir ilk kaynağa istinat eder, ama bu ilk kaynağın varlığı öyle değildir. Çünkü onun varlığının başkasına istinat etmesi caiz değildir, yoksa ilk kaynak olmaz. O halde onun varlığının zait olduğu kabul edildiğinde, özüne istinat etmesi gerekir. Kaldı ki filozoflar Tanrı'da varlığın, öze istinat ettiğini söylemezler. Bundan ötürü Gazali'nin onlara karşı söylediği bu söz söylenemez; tersine onlar Tanrı'da mahiyetin varlığının nedeni olduğunu,kelâmcıların görüşüne karşı bir bölme (tardid) olarak ve aslında onu çürütmek için ileri sürerler.

Dedi: ...eğer başka bir şeyi kastediyorlarsa.

Diyorum: Bu müphemlik buraya uymuyor; çünkü doğrusu bir sonra gelende yaptığı gibi bunu da özel bir tarzda belirlemesi ve sonra imkânsızlığını reddetmesiydi. Çünkü bunun imkânsız olmadığının bilinmesi için, önce özelliğinin bilinmesi lâzımdır.

Dedi: ...çünkü ancak nedenler silsilesinin kesilmesi, sonsuza kadar gitmemesi gerektiği üzerinde delil vardır...

Diyorum: Mesele iddia ettiği gibi değil; çünkü tatbik burhanı, nedenler silsilesinin kesilmesi, sonsuza kadar gitmemesi gerektiğine delâlet ettiği gibi, daha önce dikkatini çektiğimiz üzere, eserler silsilesinin de kesilmesi, sonsuza kadar gitmemesi gerektiğine delâlet eder.

Dedi: ...imkânsız olan, ancak nedenlerin sonsuza kadar teselsül etmesidir.

Diyorum: Biri buna karşı şöyle diyebilir: "İlgili yerinde gösterilmiş olduğu üzere, faillerin teselsülü imkânsız olduğu gibi, kabul edicilerin teselsülü de imkânsızdır. Bundan dolayı Gazali'nin "...bundan başka bir şeyin imkânsızlığını biz bilmiyoruz..." sözü doğru değildir.

Dedi: ...eğer buna karşı "varlık, dış âlemde mevcut olmayan itibarî bir şeydir..." dersen...

Diyorum: Bu itiraz daha önce şu sözlerle geçen beyanla def edilmişti: "...bu cevap ise şöyle reddedilmiştir: "Varlığın gerekçe, dış âlemde mevcut bir varlığa yoksada..."

Gazali sonra filozoflara karşı ilzâm olarak şunu ileri sürmüştür: "Varlık, mahiyetsiz veya özsüz tasavvur edilemez. Nasıl ki biz salt yokluğu, yokluğu farzedilen bir varlığa izafe etmeksizin kavrayamayız, aynı şekilde salt varlığı da ancak muayyen bir öze -özellikle bir tek öz olarak belirlendiği zaman- kıyasla kavrayabiliriz. Çünkü eğer onun bir özü olmasaydı, nasıl olur başkalarından kavramsal olarak farklı, tek bir şey olarak taayyün ederdi? Çünkü bir şeyin mahiyetini inkâr etmek, onun hakikatini, özünü inkâr etmek demektir. Bir şeyin hakikati, özü inkâr edildiğinde ise, onun varlığı kavranılmaz bir şey olur. Bunu şöyle ispat edebiliriz: Eğer Tanrı'nın özsüz bir varlığı olması söz konusu olsaydı, eserleri arasında da özsüz bir varlığın olması caiz olurdu ve bu varlık, Tanrı ile var olması ve bir özü olmaması bakımından bir iştirâk durumunda olur, bir nedeni olması, Tanrı'nın ise bir nedeni olmaması bakımından O'ndan ayrılma durumunda olurdu. Neden eserler içinde özsüz bir varlık kavranılabilir bir şey değildir? Bunun, bizzat kavranılamaz bir şey olması dışında bir nedeni var mıdır? İmdi kavranılamaz bir şey, nedeni inkâr edilmekle kavranılır birşey olmaz veya kavranılır bir şey, nedeni var diye kavranılamaz bir şey olamaz."(11)

---

(11) Tahlil kısmında geniş olarak üzerinde durduğumuz üzere Gazalî, filozofların Tanrı'nın, mahiyetine zait olan bir varlığı olmadığı tezlerini, onların, Tanrı'nın bir mahiyeti, özü olmadığını iddia ettikleri şeklinde yorumlamaktadır (bkz: Cilt 1, s.261). Burada işte bu yoruma bağlı kalarak bu cevabı ileri sürmekte ve filozofların, Tanrı'nın bir özü olduğunu kabul etmelerinin zorunlu olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Gazali'nin bu görüşü üzerinde duralım; çünkü başka bir şeye izafe edilmeksizin kavranılamayan varlık, mutlak varlıktır. Bu mutlak varlığa ârız olan şeyler, onu özel varlıklar olarak belirlerler. **Çünkü aklın mutlak varlığı, onunla bir başka şeyi mülâhaza etmeksizin kavraması imkânsız bir şeydir.** Ama biz, filozoflara göre Tanrı'nın özünün ta kendisi olan ve diğer özel varlıklardan mahiyeti bakımından farklı olan, mutlak varlığının kendisine ârız olduğu özel zorunlu varlığının bir mahiyete, bir öze izafe edilmeksizin kavranılamayacağını kabul etmiyoruz. Tersine o (özel zorunlu varlık) Tanrı'nın özünün ta kendisidir, o halde nasıl olur da üstelik de özü bizim tarafımızdan derinliği ile bilinmediği, sadece izafî ve selbî ârızlarla bilindiği halde, O'nun özel varlığının bir mahiyet veya öze izafe edilmeksizin kavranılamayacağını ileri sürebiliriz? Ârızı olan mutlak varlığın, bir şeye izafe edilmeksizin kavranılmaması, bu ârızın kendisine ârız olduğu özel varlığının da öyle olmasını gerektirmez. O'nun özel varlığına ârız olan mutlak varlık, bir mahiyet veya öze izafe edilmeksizin kavranılabilir bir şey olmasa dahi, bu, kendisinin bir özel varlık olmayan bir mahiyete izafe edilmesini gerektirmez; tersine o, ister Tanrı'da olduğu gibi kendi kendisiyle mevcut olan özel bir varlık, ister mümkün şeylerde olduğu gibi özel varlığın kendisine arız olduğu bir mahiyet olsun, sadece var olan bir şey gerektirir ve özel zorunlu varlığın kendi kendisi ile var olmasından ve bir mahiyete ârız olmamasından, özel mümkün varlığın da öyle olması gerekmez. Çünkü bunlar iki ayrı şeylerdir, dolayısı ile hükümlerde iştirâk etmeleri gerekmez. Özel zorunlu varlık, diğer mümkün mahiyetlerden ve onların varlıklarından hususî özü ile farklı olduğu için, onlardan, mahiyet bakımından müşterek olan ârazlarda olduğu gibi, mâruz bakımından değil, hususî özü bakımından ayrılır ve ondan kasıt, onun bir özü, bir mahiyeti olmaması demek değildir ki (Gazali'nin ileri sürdüğü gibi) onun başkalarından ayrımı tasavvur edilemesin; tersine, ondan kastedilen, Tanrı'nın özel varlığının kendi kendisi ile var olduğu, bu özel varlığın O'nun özel özünün kendisi olduğu, bu özel varlıkla O'nun taayyün ettiği ve diğer geri kalan varlıklardan ayrıldığıdır. Ama mümkün şeylerin varlıkları böyle değildir; çünkü onlar dış âlemde mevcut değillerdir, hatta dış âlemde var olmaları mümkün değildir. Onlar, mahiyetlerine tâbidirler, onlara ârız olurlar.

Sonra Gazali'nin "...eğer Tanrı'nın özsüz bir varlık olması söz konusu olsaydı, eserleri arasında da özsüz bir varlığın olması caiz olurdu..." sözüne gelince, buna karşı şöyle deriz: "Eserleri arasında özsüz bir varlık olmamasının, bunun bizzat kavranılmaz bir şey olmasından ileri gelmeyip, Tanrı'nın varlığının kendi kendisi ile kaim, var olan, dolayısı ile eser olmayan bir şey olmasından ileri gelmesi niçin caiz olmasın?"

Dedi: ...çünkü aklın mutlak varlığı, onunla bir başka şeyi mülahaza etmeksizin kavraması imkânsız bir şeydir...

Diyorum: Yazar sanki bir şeyi "tasavvur" etmekle, onu "mülahaza etmek" arasında bir ayrım yapmıyor. Oysa aralarında bir ayrım vardır; çünkü birincide caiz olmayan şey ikincide caizdir. Kendisinden ötürü bir izafetin yapıldığı bir mefhumda, bu izafetin, kendisine izafe edilen şey tasavvur edilmeksizin tasavvur edilmesi mümkün değildir, ama mülahaza edilmesi mümkündür. Çünkü aklın, her ikisi de kendisinden hasıl olsa da, kendisine izafe edilen şeyi mülahaza etmesi veya etmemesi caizdir. Çünkü akıl, kendisinde hasıl olan bir şeyi, ona yönelip, onu mülahaza ettiğinde, meydana gelişinde kendisiyle bitişik olan şeyden ayırabilir.

Son zamanlardaki İslâm filozoflarından biri Tanrı'nın akıl bakımından bir mahiyet ve bir varlığa ayrılamayacağı hakkında bir başka delil ileri sürmüştür, bu delil şudur: "Özü gereği zorunlu olan (Tanrı), zihinde bir mahiyet ve bir varlığa ayrılabilseydi, küllî bir mahiyeti olurdu. **Küllî bir mahiyeti olsaydı, bu mahiyetin** gerçekleşmiş olan bu ferdinin[12] ötesinde, ondan başka bir ferdinin de varlığı mümkün olurdu. Çünkü eğer bu mümkün olmasaydı, ya özü gereği imkânsız veya özü gereği zorunlu olurdu. Özü gereği imkânsız olamaz, çünkü aksi takdirde diğer, yani gerçekleşmiş olan ferdinin de mahiyeti gereği imkânsız olması gerekir; çünkü bu gerçekleşmiş fertle farzedilen fert öz bakımından birbirlerine eşittirler. O zaman, özü gereği zorunlu olanın, özü gereği imkânsız olması gerekir, bu ise imkânsızdır. Gelelim diğer, yani onun özü gereği zorunlu olması şıkkına; Bu da söz konusu olamaz; çünkü aksi takdirde varlığını farzettiğimiz ferdin, bu gerçekleşmiş ferdin yanında gerçekleşmesi gerekirdi. Bu da çelişiktir. O halde bu küllî mahiyetin, gerçekleşmemiş olan fertleri de mahiyetleri gereği mümkündürler. Bu durumda, söz konusu gerçekleşmiş olan ferdinin de mahiyeti itibari ile mümkün olması gerekir. Bu durumda ise özü gereği varlığı zorunlu olanın, özü gereği varlığı mümkün olması gerekir. Bunun da imkânsız olduğu açıktır. O halde, âlemde bir tek zorunlu varlık varsa, bunun varlığından öte, ondan ayrı bir mahiyeti olamaz; dolayısı ile akıl, onu iki şeye ayıramaz".

(12) *Yani "gerçekleşmiş olduğunu kabul ettiğimiz bu Tanrı'nın ötesinde".*

Bu delil de reddedilebilir ve şöyle denebilir: "Özü gereği zorunlu olan, zihinde bir mahiyet ve bir varlığa ayrılabilseydi, küllî bir mahiyeti olurdu" iddiasını kabul etmiyoruz; onun zihinde bir varlık **ve hiçbir bakımdan çokluk kabul etmeyen,** başkasından fertleri arasında müşterek bir şey olmayı kabul etmeksizin, özü gereği ayrı olan özel bir şeye ayrılması niçin caiz olmasın? **Sonra, bu zorunlu varlığın zihinde varlığından ayrı bir mahiyeti olduğu iddiasını çürüten bu delil,** bu zorunlu varlığın mahiyetinin, varlığının aynı olduğu, ondan başka bir şey olmadığı iddiasını da çürütmektedir; çünkü mahiyet gibi varlık da küllî bir şeydir, onun da fertleri vardır. Eğer bu fertlerden gerçekleşmiş olan zorunlu ise, ondan gerçekleşmemiş olanlar da mümkündürler. Bu durumda bu gerçekleşmiş olan zorunlunun da, geri kalanlarla mahiyet bakımından müşterek olduğu için, mümkün olması gerekir, bu ise imkânsızdır[13].

Bu iddia ise, zorunlu olanın varlığının zihinde fertleri olamayacağı, oysa zihinde varlığı farzedilen mahiyetin böyle olmadığı ileri sürülerek reddedilir; bu da iki bakımdandır: Bir

(13) *Bu son delilde mahiyetin küllî bir şey olduğu, bir varlık ve mahiyete ayrılabilen her ferdî varlığın, bu mahiyetinde başka bir veya birçok varlığın iştirâk etmesinin mümkün olduğu temelinden, yani Aristoteles'in mahiyet anlayışından hareket edilmektedir. Çünkü Aristoteles mahiyet, öz derken Platon gibi salt genellikten, soyutlamadan ibaret olan bir şeyi anlamamasına rağmen, gene de muayyen bir genelliği olması gereken bir şeyi anlamaktadır. Burada varlığın da külli bir şey olduğu söylenerek bu delile karşı çıkılabileceği söylenmektedir, ancak bu karşı çıkış açık değildir; çünkü bu söylenenle, bu zorunlu varlığın mahiyetinin varlığının aynı olduğu iddiasının nasıl çürütüleceği görülememektedir.*

defa bir mahiyetin fertlerinin çokluğu, ancak bu çokluğu gerektiren ârızî şeylerin bu mahiyete eklenmesiyle meydana gelir. Oysa zorunlu varlık, salt bir varlıktır, hiç bir şekilde bir şeyle karışık değildir. Bundan ötürü ona, fertlerinin çokluğunu gerektirecek ayırdedici bir şey ilâve edilemez. Sonra ikinci olarak, zihnin bir mahiyet ve bir varlığa ayırabildiği her şey, ârızî bir şeyi kabul etmeyen şeylerden değildir; dolayısı ile kendisinde bir iştirâkin olmasına mani değildir. Çünkü onun bir kategori altında meydana gelmesi zorunludur; çünkü araz, kategorilere münhasırdır. İmdi hiçbir kategori yoktur ki fertleri olmasın[14]. (Bu söylediğimiz istidlalle de bilinir).

Bu son görüş üzerinde durmamız lâzım, çünkü eğer bu ikinci görüşte "zihinde bir varlık ve küllî bir mahiyete ayrılabilen her şeyin, kendisinde iştirâkın olmasına mani olmadığı" kastediliyorsa, bunu kabul ederiz; ancak bu istenen şeyi, yani Tanrı'nın varlığının, mahiyetine zait olmadığını göstermez. Çünkü zihnin bu şeyi, küllî bir mahiyet ve bir varlığa ayırmayıp, şahsî bir "hüviyet" ve bir varlığa ayırması bu şahsî hüviyetin, küllî bir mahiyet olmaması, tersine, özü gereği başka hüviyetlerden ayrı olan ve kendisinde bir iştirâkin söz konusu olmasını kabul etmeyen bir şey olması caizdir. Eğer o görüşle, zihinde bir varlık ve bu varlığın kendisine ârız olduğu bir şeye ayrılabilen her şeyin, kendisinde bir iştirâkin mevcut olmasına mani olmadığı kastediliyorsa, bunu reddederiz. Sonra arazın kategorilere münhasır olduğu hakkında zikredilen şeyler, ilgili yerinde gösterilmiş olduğu üzere tam değildirler. Ayrıca "bu inhisar"ı, ancak mümkün mahiyetlerin bu kategorilere münhasır olduğuna delâlet eder. Biz akıl varlığı mahiyetten ayırdığı zaman, mahiyetin mümkün olduğunu kabul etmiyoruz ki onun bu kategori altına gir-

(14) Kısaca Hoca-zâde'nin demek istediği şudur: Küllî bir mahiyeti bireyselleştiren, çoklaştıran, arazlardır. Tanrı'nın zihnî olarak bir mahiyet ve varlığa ayrıldığını kabul eden, bu mahiyetin arazları kabul etmesini ve çoklaşmasını kabul etmemezlik edemez. Fakat Hoca-zâde bunu dolambaçlı bir şekilde arazların kategorilere münhasır olduğunu, kategorilerin ise fertleri olduğunu göstererek ispat etmeye çalışmaktadır. Gerçekten de Aristoteles'te cevher kategorisi dışındaki bütün diğer kategoriler, cevher hakkında söylenebilecek, ona gelen arazlar olarak ele alınabilirler. Öte yandan yine Aristoteles'te kategoriler en genel cinslerdirler. Bir cins ise, bir çok varlıkta müşterek olarak bulunan bir şeydir, yani fertleri olan bir şeydir. Bundan dolayı arazları, yani kategorileri, yani bu en genel cinsleri kabul eden bir şey, çoklaşmayı kabul edecektir.

mesi lazım gelsin[15].

Dedi: ...küllî bir mahiyeti olsaydı, bu mahiyetin...

Diyorum: Tanrı'nın küllî bir mahiyeti olduğu kabul edildiğinde, lâzım gelen, O'nun bu mahiyetin diğer ferdi hakkında söylenmesinin, tasdik edilmenin farzedilmesinin mümkün olduğudur, yoksa bu tasdik edilmesinin mümkün olduğu değildir. Bundan dolayı diğer ferdin gerçekleşmesi gerekmez. Çünkü küllî olmanın dayanağı, kendisinde bir iştirâkin mümkün olması değildir; bu iştirâkin farzedilmesinin mümkün olmasıdır. Bundan dolayı yazarın bu geçişini reddedebiliriz. Sanki o, küllî olmaklıkla cins olmaklık arasında bir fark ayırt etmiyor. Çünkü söz konusu iştirâk, ancak bu ikincisinde zorunludur, birincisinde öyle değildir.[16]

Dedi: ...ve hiçbir bakımdan çokluk kabul etmeyen...

Diyorum: Yazar, çokluğu kabul etmenin küllî olmanın bir "lâzım"ı olduğunu zannediyor ve bu görüşünü ona dayandırıyor. Oysa yukarıda bunun bir zan kabilinde olduğunu gördün.

Dedi: ...sonra bu zorunlu varlığın, zihinde, varlığından ayrı bir mahiyeti olduğu iddiasını çürüten bu delil...

Diyorum: Bu delile karşı ileri sürülen birinci red, onu geniş olarak nakz etmek durumundaydı. Bu ikinci red ise, onun özet olarak nakz etmek durumundadır ve bu ikinci reddin özeti şudur: "Sizin,

(15) Bu cevapta Hoca-zâde önce, yukarda verdiği görüşün dayanağı, mahiyetin küllî bir şey olması olduğu için bu nokta üzerinde durmakta ve ondan kurtulmaya çalışmaktadır. İkinci olarak söylediği şeyde, sadece mümkün mahiyetlerin kategorilere münhasır olduğu görüşü ile ne demek istediğini ise çıkaramıyoruz.

(16) Kemâl Paşa-zâde daha önce de temas etmiş olduğu bir şey üzerinde duruyor; Bu, mücerret olarak küllî olmaklıkla, cins olarak küllî olmaklık arasında yaptığı ayrımdır. Cins olmaklık, kendisinden pay alan fertler hakkında gerçek olarak tasdik edilmesi zorunlu bir şeydir; ama sadece küllî olmaklık, muhtevası olmayan bir şey olarak, kendisinden pay alan fertler hakkında gerçek olarak tasdik edilmesi söz konusu olmayan bir şeydir.

zorunlu olanın, varlığı mahiyetine zait olduğu takdirde mahiyeti ile ilgili olarak ileri sürdüğünüz şeyi, onun varlığı hakkında da -bu varlık, mahiyeti yerine ikame edilip, onun hakkında konuşulduğunda- ileri sürmeniz lâzımdır ve sizin, onun varlığı hakkında lâzım gelen o şeye cevabınız ne ise, bizim de onun mahiyeti hakkında lâzım gelen o şeye cevabımız odur; bu ikisi arasında bir fark olduğu hakkında zikrettiğiniz şeyi kabul etmiyoruz.

Dedi: ...bu iddia ise, zorunlu olanın varlığının... reddedilir..

Diyorum: Bu red, Tanrı'da, mahiyeti yerine geçirilerek nazar-ı itibare alınan varlığının küllî bir şey olmasının kabul edilmesine dayanmaktadır. Ancak bu red, daha önce bu delile karşı ileri sürülen özetsel nakzin anlatımında, "böyle bir kabul etmeme, varlığının kendisine zait olduğu kabul edildiği takdirde, Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili olarak da mümkündür" (denerek) def edilmişti.

(FİLOZOFLARIN, TANRI'NIN CİSİM OLMADIĞI İDDİALARINI İSPAT ETMEKTEN ÂCİZ OLDUKLARININ GÖSTERİLMESİ ÜZERİNE)

Tanrı'nın cisim olmadığı iddiaları üzerine filozofların iki delilleri vardır; **Bunlardan birincisi şudur: "Her cisim, niceliksel olarak** birbirlerine benzer parçalara, kavramsal (manevi) olarak bir heyûlâ ve sûrete bölünür. Oysa Tanrı ne niceliksel olarak, ne kavramsal olarak bölünemez. Bundan dolayı hiçbir cisim Tanrı olamaz. Bu ise Tanrı'nın bir cisim olmaması demektir. İspat edilmek istenen de budur". Cisimlerin niceliksel olarak birbirlerine benzer parçalara bölünmesi açık bir şeydir; Cisimlerin kavramsal olarak bir heyûlâ ve bir sûrete ayrıldıkları ise daha önce filozofların âlemin ezeliliğini ispat etmelerinde geçti. Tanrı'nın ne niceliksel, ne kavramsal olarak bölünemeyeceği konusuna gelince, bunun nedeni şudur: Niceliksel veya kavramsal olarak bölünebilen bir şey, **ancak parçası ile zorunlu** olur. Parça ise bütün değildir. Şu halde bölünebilen bir şey, kendisinden başkası olan bir şeyden ötürü zorunlu olur. O zaman (Tanrı), özü gereği zorunlu olan olmaz; tersine zorunluluğunu başkasından alacağı için mümkün olmuş olur, (bu ise imkânsızdır).

Bu delilin cevabı şudur: Cismin, kavramsal olarak bir heyûlâ ve sûrete bölündüğünü kabul etmiyoruz. Daha önce bu iddia ile ilgili olarak filozofların ileri sürdükleri şeylerin zayıflığını gördün. Tersine cisim, filozofların en büyüğü olan Eflâtun'un dediği gibi, hadd-ı zatında duyusal olarak müşahede edildiği üzere, basit bir şeydir; ne madde ve sûretten, ne de atomlardan mürekkep değildir. Onun niceliksel olarak niceliksel parçalara bölünmesi ise bilfiil bir bölün-

me değil, sadece bilkuvve bir bölünmedir; çünkü basit cisim, filozoflara göre bir, sürekli bir şeydir; onda, bilfiil olarak niceliksel parçalara bölünme söz konusu değildir, o sadece bilkuvve olarak bölünebilir. Şu halde basit cisim, bu bölünme bakımından parçası ile zorunlu olmaz; çünkü parçası onunla mevcut değildir. Ayrıca "bölünebilen bir şey, parçası ile zorunlu olduğunda, özü gereği zorunlu olmaz, tersine mümkün olur" görüşünü kabul etmiyoruz. Çünkü bu durum, ancak o şeyin parçaları zorunlu olmamış olsa söz konusu olur. Çünkü eğer parçaları zorunluysa ve o şeyin varlığı parçalarından başka bir şeye bağlı değilse, o şey özü itibari ile varlığı hakkeder, dolayısı ile varlığı zorunlu olur.

Bu son görüş bazan şöyle reddedilir: "Bu durumda bu şeyin her bir parçasının, özünden başkası olacağı ve onun özünün onlara muhtaç olacağı şüphesizdir. O zaman bu şeyin özü, kendisinde ve takarrüründe başkasına muhtaç olmuş olur; dolayısı ile onun özü, bu başkası olmaksızın varlığında yeterli olamaz, hatta bu durumda parçası olan bu başkası gerçekleşmeksizin, onun özü gerçekleşemez. O halde nasıl olur da o, varlığında yeterli olabilir?"

Bu son görüş bazan da şöyle reddedilir: "Bir şeyin özü iki parçadan müteşekkil olsa ve bu iki parçanın biri diğeri ile kaim olmasa, bu parçalardan mürekkep olan öz, hakikî bir birlikle bir olmaz; tersine bir taşın yanında duran bir insan gibi olur. Eğer bu parçalardan biri diğeri ile kaim olsa, bu diğeri ile kaim olan mümkün olur, çünkü diğerine muhtaç olur; bu durumda ise onlardan mürekkep olan öz, zorunlu olmaz, zorunlu olan diğer parça olur" (bir şeyin parçalarından birinin, diğeri ile kaim olmadığı durumda, bu parçalardan mürekkep olanın, hakikî bir birlikle bir olmadığı iddiası üzerinde tartışma vardır; biz, daha önce bunun zorunlu olmadığını gösterdik[1].

Bu son görüş bazan da şöyle reddedilir: "(Zorunlu olan)ın parçalarının hepsi mümkün olduğunda, farzedilen şeyin tersi lâzım gelir; Onların hepsinin zorunlu oldukları durumda (ise) zorunlu olanın çoklaşması gerekir, bunun yanlış olduğu ise daha önce gösterilmiştir: Eğer onlardan biri zorunlu ise, zorunlu olan odur, geri kalanlar onun eseridirler" (Bu görüşe karşı ise şöyle denir: Zorunlu olanın birden fazla olmasının mümkün olmadığı daha önce bununla ilgili olarak zikredilen şeylerle ispat edilememiştir, bu bakımdan bu görüş reddedilemez).

(1) Bkz: Burada s.463-464

Dedi: ...filozofların, Tanrı'nın cisim olmadığını ispat etmekten âciz olduklarının gösterilmesi üzerine...

Diyorum: Buna karşı "bu meseleye ayrı bir fasıl açılması doğru değildir; çünkü bu, Tanrı'nın "cevher" olmadığı meselesinin bir koludur. Oysa cisim, cevherin kısımlarındandır. Daha önce onuncu fasılda, bu kolun kendisine bağlı olduğu asıl mesele, yani Tanrı'nın cevher olmadığı meselesi ele alınmış ve tüketilmiştir" denemez; çünkü biz deriz ki: "Cevherin kısımlarından olan cisim, mümkün cisimdir; mutlak cisim, ancak Tanrı'nın cisim olmasının caiz olmadığı ispat edildikten sonra mümkün cisme münhasır olur. Şu halde bu meseleyi, o meseleye dayandırmak, gizli olmadığı üzere, doğru değildir[2].

Dedi: ...bunlardan birincisi şudur: "Her cisim, niceliksel olarak...

Diyorum: Bunu kabul etmiyoruz; çünkü cisimler içerisinde dış varlıkta bölünmeyi, dolayısı ile bu bakımdan çoklaşmayı kabul etmeyenleri vardır; meselâ filozoflara göre gök felekleri böyle cisimlerdir. O halde yazarın "...cisimlerin niceliksel olarak birbirlerine benzer parçalara bölünmesi, açık bir şeydir..." sözü, doğru olmayan bir sözdür. Sonra burada üzerinde durulması gereken başka bir şey daha var: Eğer yazar bu sözleri ile, her "mümkün" cismin, niceliksel bölünme ile birbirlerine benzer parçalara, kavramsal bölünme ile bir heyûlâ ve sûrete bölündüğünü kastediyorsa, bunu kabul ederiz, ama bunun ona bir faydası yoktur; çünkü bununla bu delil tam olmaz. Eğer mutlak olarak her cismin, yani ister mümkün cisim olsun, ister öyle olmasın, her cismin bu iki bölünme ile bölündüğünü kaste-

(2) Kemâl Paşa-zade'nin bu görüşünün açıklanması ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 273-274

diyorsa, bunu kabul etmeyiz. Çünkü kitaplarda zikredilen, mümkün cismin bölündüğüdür. Bundan, yani mümkün cisimin bölünmesinden, zorunlu cismin-eğer böyle bir cismin olduğu kabul edilirse- bölünmesi lâzım gelmez.

Dedi: ...ancak parçası ile zorunlu olur...

Diyorum: Burada anlamda bir gevşeklik (müsahala) var; çünkü bu şeyin zorunluluğu, varlığı için yeterli olan nedenininden ötürüdür. Parçası, (ancak) varlığının kendisine bağlı olduğu şeylerden biridir. Bundan onun zorunluluğunun, parçasından ileri gelmesi gerekmez[3].

Dedi: ...bu son görüş bazan şöyle reddedilir...

Diyorum: Yazar, sanki onuncu fasılda Gazali'den naklen söylediği şu sözleri unutmuş gibi: "...Sonra buna itiraz etmiştir ki bu itirazının özeti şudur: Mümkünler silsilesinin, ancak bir faile muhtaç olmayan bir varlıkta kesilmesi gerektiği üzerinde delil vardır...", çünkü bu reddetme, bu itirazla reddedilmiştir. Orada Gazali'nin bu itirazına İmam Râzî'den getirmiş olduğu cevaba gelince, onun bir faydası yoktur; çünkü o cevap, Gazalî'nin bu sözleri ile itiraz ettiği delilin bir tashihi değil, başka bir delildi[4]. Nitekim burada yazarın "...bu durumda bu şeyin parçasının..." ve "...bir şeyin özü iki parçadan müteşekkil olsa..." sözleri ile başlayan geniş anlatımları ile de bu açığa çıkmaktadır.

Filozofların Tanrı'nın cisim olmadığını ispat etmek üzere ileri sürdükleri **ikinci delil şudur: "Her cisimin, mahiyeti bakımından, kendi nev'inden diğer bir cisimle birlikte mevcut olması zorunlu değilse de**(çünkü cisimler içinde meselâ göksel cisimler gibi öyleleri vardır ki bunların şahısları bakımından çoğul olan bir nev'-

(3) Kemâl Paşa-zâde'nin bu görüşünün açıklanması ve değerlendirilmesi için bkz: Cilt I, s. 274-276

(4) Bkz: burada s.464 .

ileri yoktur[5]; çünkü bu cisimlerden her birinin özü, diğerinden farklıdır) cisimlerin parçaları olan cisimsel uzamlar, nev'î tabiatları bakımından birbirleriyle bir iştirâk durumundadırlar. Çünkü cisimsel uzam, gerçekleşmiş bir nev'î tabiattır. Ve her bir cisimsel uzam, aynı nev'îden bir diğeriyle birlikte bulunur. Kendi nev'inden bir diğeri ile birlikte bulunan, birlikte mevcut olan, eserdir. Çünkü dış âlemde tek olmayan, çok olan her "tabiat" eseridir[6]. Çünkü bu tabiatın dış âlemdeki çokluğu, özünden ötürü olamaz, ancak başkasından ötürü olabilir. O halde her cisim, eserdir. Çünkü parçanın eser olması, bütünün de eser olmasını gerektirir. Oysa hiçbir eser zorunlu değildir. O halde Tanrı cisim değildir."

Bu ikinci delilin cevabı şudur: Cisimsel uzamın, nev'î bir tabiat olduğunu kabul etmiyoruz. Bir cisimdeki cisimsel uzamın, diğer cisimsel uzamlardan hakikati bakımından farklı olması ve mutlak cisimsel uzamın, onlara kıyasla bir nev'i değil, bir cins veya umumî bir araz olması niçin caiz olmasın? Çünkü filozoflar, onun nevî bir tabiat olduğunu göstermekte itimat edilir bir delil zikretmemişlerdir. **İbni Sina'nın bununla ilgili olarak zikrettiği görüşe, yani** "bütün cisimler için cisimsel uzam tabiatı, nev'î bir tabiattır. Çünkü bir cismin cisimselliğinin, diğer bir cismin cisimselliğine aykırı olması, bu birinin sıcak, diğerinin soğuk olmasından veya birinin unsurî bir tabiata, diğerinin felekî bir tabiata sahip olmasından ileri gelir. Bunlar ise cisimselliğe dışardan gelen şeylerdir. **Çünkü cisimsellik, dışarda var olan bir şeydir,** felekî tabiat da dışarda var olan başka bir şeydir ve bu dışarda mevcut olan felekî tabiat, varlık bakımından kendisinden farklı olan cisimsel tabiata eklenmektedir. Oysa bir doğru veya yüzey olarak belirlenmediği müddetçe, hadd-ı zatında gerçekleşmiş bir şey olmayan nicelikte durum farklıdır; Çünkü nicelik mevcut bir şey, doğru olmaklık başka mevcut bir şey değildir; tersine doğru olmaklığın kendisi, kendisine doğru olmaklık

(5) Çünkü gök cisimlerinin her birinin nev'î şahsına münhasırdır. O halde onların "şahsen" çoğul olan bir nev'ileri yoktur.

(6) Burada gene maddenin, mahiyetleri çoklaştırılması olayına atıfta bulunulmaktadır. Her tabiat, mahiyet veya öz, tektir; onu bir çok fertlerde çoklaştıran maddedir. O halde bu çoklaşması özünden değil, başka birşeyden ötürüdür. Bu ise onun eser olması demektir.

yüklenmiş olan niceliktir. Şu halde cisimsellik, takarrür etmiş olarak farzedilen her şeyde, sadece cisimselliktir, ama nicelik, sadece nicelik değildir; onun takarrür etmiş bir şey olarak, yani doğru, yüzey veya talimî cisim olarak takarrür etmiş bir şekilde bulunması için, fasıllara ihtiyacı vardır. Başkası ile farklılığı fasıllarla olmayan, ancak dış şeylerle olan her şey ise nev'î bir tabiattır" **görüşüne gelince, bu tam değildir; çünkü biz cisimselliğin, takarrür etmiş bir şey olarak farzedilen her şeyde, sadece cisimsellik olduğunu kabul etmiyoruz.** Cisimsel tabiatın da nicelik gibi müphem bir şey olması, ancak kendisine kurucu fasılları ilâve edildikten sonra varlığının tasavvur edilebilmesi ve bu fasıllarla çeşitlendikten sonra kendisine, bu fasılların dışında olan şeylerin ilâve edilmesi niçin caiz olmasın?(7). İbni Sina'nın cisimselliğin, dış şeylerle farklılaştığı görüşü kabul edilebilir, ama bu farklılaşmanın sadece ona inhisar ettirilmesi kabul edilmeyebilir. Sonra ayrıca özleri bakımından birbirleriyle iştirâk durumunda olmayan farklı tabiatların olması ve bunların birbirlerinden ayrılmalarının fasıllardan ileri gelmeyip, özlerinden ileri gelmesi, dış varlıkta farklı olmalarının ise bu özleri bakımından birbirlerinden farklı olmalarının bir sonucu olması niçin caiz olmasın?

Eğer "Tanrı'nın cisim olmadığı hakkında zikredilen bu iki delilin tam olmadığını kabul edelim: Ama Tanrı'nın âlemdeki mümkünler silsilesini kesen ve **onların fail nedeni olan** bir varlık olduğu üzerinde delil vardır. İmdi cismin, bu mümkünler silsilesinin faili olması caiz değildir. Çünkü cisim ve cisme hulûl etmiş arazlar, ancak cisme nazaran hususî bir durumu olan bir kabul eden şey üzerinde etkide bulunabilirler. Meselâ ateş herhangi bir şeyi ısıtmaz, cirmi ile birleşen veya kendisine nazaran hususî bir durumu olan bir şeyi ısıtır; aynı şekilde güneş, herhangi bir şeyi aydınlatmaz; cirmine nazaran bir durumu olan, yani cirmine karşı olan bir şeyi aydınlatır. Bu, yani cisim ve cisme hulûl etmiş şeylerin, ancak cisme nazaran hususî bir durumu olan bir kabul eden şey üzerinde etkide bulundukları öncülü, zorunlu olarak doğrudur; bu konuda zikrettiğimiz cüz'î örnekler ise, cisimleri ve etkide bulunma hallerini bize endüktif olarak gösteren bir "uyarı"dan başka bir şey değildirler. İmdi eserler, var olmadan önce, kendilerinde fail olduğu farzedilen bir cisme göre muayyen bir durumda olamazlar. Çünkü varlığı olmayanın, "durum"u yoktur. O halde Tanrı, cisim olamaz, **çünkü Tanrı'nın mümkünler silsilesindeki ilk eserin bağımsız nedeni olması zorunludur,** yoksa söz konusu teselsül kendisinde kesilmez" dersen derim ki: "Cisim ve cisme hulûl etmiş arazların, ancak cisme nazaran hususî bir durumu olan bir kabul eden şey üzerinde etkide bulunabilecekleri iddiasını kabul etmiyoruz. Bunun, zorunlu olduğu iddiası dinlenilmez. **Ve burada zikredilen cisimler ve cisimlerin hallerine ait cüz'i örnekler,** eksik bir tecrübenin ürünüdürler, bundan dolayı genel bir kaide tesis etmezler".

Dedi: ...ikinci delil şudur: "Her cismin mahiyeti bakımından, kendi nev'inden bir diğer cisimle birlikte olması zorunlu değilse de...

Diyorum: Bu delilin anlatımında bu öncüllere ihtiyaç yoktur; çünkü yazarın burada (şöyle diyerek bu delili anlatmaya başlaması) yeterdi: "...cisimlerin parçaları olan cisimsel uzamlar, nev'î mahiyetleri bakımından birbirleriyle iştirâk durumundadırlar..." Hatta bu öncüller üzerine sözlerini dayandırması doğru da değildir; çünkü o zaman burada lâzım gelmeyen bir şeyin iltizamı, yani her bir feleğin mahiyetinin diğerlerinden farklı olduğunun açıklanması zorunluluğu ortaya çıkar.

Dedi: ...cisimlerin parçaları olan cisimsel uzamlar...

Diyorum: Cisimsel uzamın, cismin bir parçası olduğu kabul edilmeyebilir; çünkü bu, cismin madde ve sûretten terekküp ettiği görüşüne dayanmaktadır. Bu dayanağın tam olmadığını ise daha önce gördün.

Dedi: ...İbni Sina'nın bununla ilgili olarak zikrettiği görüşe, yani... görüşüne gelince, bu tam değildir...

Diyorum: Yazar daha önce "...çünkü filozoflar onun nev'î bir

---

(7) İbni Sina'nın bu delili ve bu delile Hoca-zâde'nin verdiği bu cevapların açıklanması ve değerlendirilmesi için bkz: Cilt I, s. 276-278.

tabiat olduğunu göstermekte itimat edilir bir delil zikretmemişlerdir..." dediğine göre, bu delille ilgili olarak da doğrusu "...İbni Sina'nın bununla ilgili olarak zikrettiği görüşe, yani... görüşüne gelince, bu da itimat edilir bir şey değildir; çünkü biz İbni Sina'nın cisimsel uzamın, kendisine dış varlıkta eklenen şeylerden ötürü farklılaştığı görüşü ile ilgili olarak söylediği bu görüşü kabul ederiz, ancak onun sadece bundan ötürü farklılaştığını kabul etmeyiz" demesiydi. Buna ilâve olarak sonra söylediği şeyler, faydasız bir tekrardan başka bir şey değildir.

Dedi: ...çünkü cisimsellik dışarda var olan bir şeydir...

Diyorum: Bu görüşün reddedilme durumunda olduğu gözünden kaçmıyor; çünkü bu görüş, cismin heyûlâ ve sûretten terekküp ettiği görüşüne dayanmaktadır. Bu dayanağın durumunu ise daha önce gördün.

Dedi: ...çünkü biz cisimselliğin, takarrür etmiş bir şey olarak farzedilen her şeyde, sadece cisimsellik olduğunu kabul etmiyoruz...

Diyorum: Bu hemen yukarıda temas ettiğim üzere, yazarın daha önce kısa olarak zikrettiği şeylerin bir tekrarıdır. Çünkü onun "...cisimsel tabiatın da nicelik gibi müphem bir şey olması..." sözleri,daha önce söylediği ".. ve mutlak cisimsel uzamın, onlara kıyasla bir nev'î değil,bir cins... olması niçin caiz olmasın?..." sözünün genişletilmiş bir şeklidir: Onun "...sonra ayrıca özleri bakımından birbirleriyle iştirâk durumunda olmayan farklı tabiatların olması ve bunların..." sözü ise, daha önce söylediği "...veya umumî bir araz olması niçin caiz olmasın..." sözünün genişletilmiş bir şeklidir.

Dedi: ...Eğer "Tanrı'nın cisim olmadığı hakkında zikredilen bu iki delilin tam olmadığını kabul edelim...

Diyorum: Bunun, bu iddiayı ispat etmek üzere ileri sürülen ayrı bir delil olduğu gözünden kaçmıyor. Bu delilin özeti şudur: "Tanrı, daha evvel ilgili yerinde ispat edildiği üzere, varlıkların kaynağıdır. Cismin ise kaynak olması caiz değildir. O halde Tanrı'nın cisim olması mümkün değildir". Demek ki bu delilin bir itiraz olarak ortaya sürülmesi doğru değildir.

Dedi: ...ve onların fail nedeni olan...

Diyorum: Doğrusu "...onlardan birinin fail nedeni olan..." demesiydi; çünkü söz konusu burhan, ancak buna delâlet eder. Bu ise burada bu görüşün tam olması için yeterlidir.

Dedi: ...çünkü Tanrı'nın mümkünler silsilesindeki ilk eserin bağımsız nedeni olması zorunludur...

Diyorum: Bu, daha önceki beyanla varlığı ortaya çıkmış olan şeyin yeniden tekrarıdır. Sonra bu delil, Tanrı'nın mümkünler silsilesinin birimlerinden birinin fail nedeni olmasına dayanmaktadır (ister onun bağımsız bir nedeni olsun, ister öyle olmasın). Bundan dolayı bu nedeni, gerçekte öyle ise de bağımsız bir neden olarak belirlemesine hacet yoktu.

Dedi: ...burada zikredilen cisimler ve cisimlerin hallerine ait cüz'î örnekler...

Diyorum: Aslında bu zikredilenlerin, (genel bir kaide tesis edecek) bir delil olmadığını, bunu ileri süren de kabul etmektedir. Bundan dolayı, burada bir delil olmadığını göstererek, bu iddiayı ileri süreni reddetmek anlamında bu sözü ileri sürmek doğru değildir.

(FİLOZOFLARIN, TANRI'NIN BAŞKALARINI KÜLLÎ BİR BİLGİ İLE BİLDİĞİ HAKKINDAKİ İDDİALARINI (İSPAT ETMEKTEN) ÂCİZ OLDUKLARI ÜZERİNE)

Filozofların bu iddiaları ile ilgili birkaç delilleri vardır; bunlardan birincisi şudur: "Tanrı, maddeden ve maddeye bağlı olan şeylerden mücerret, **kendi kendisi ile kaim** bir varlıktır. Her mücerret varlığın, makûl olması mümkündür. Makûl olması mümkün olan her şeyin ise, **maddeden mücerret, kendi kendisi ile kaim olduğunda** akıllı olması mümkündür. Tanrı'nın maddeden ve maddeye bağlı olan şeylerden (lavâhik) mücerret olduğu, O'nun cisim veya cisimsel olmadığının ispat edilmesi ile ortaya çıkmıştır. Böyle olan her mücerret varlığın makûl olabilmesine gelince, bu da şundan ileri gelir: Böyle bir varlığın özü, bir şeye dış âlemde madde ile karışık olmasından ötürü ait olan cüz'î ârızlardan münezzehtir -ki bu cüz'î ârızlar, (bir mahiyetin) dış âlemde "durum" bakımından birbirlerinden farklı olan parçalara bölünmesini gerektirirler, bunlar ise bir şeyin "taakkul"una[1] mani olan şeylerdir-. O halde bir şey, maddeden mücerret olduğunda, bu şeyin kendisinin makûl olmasına engel olan bir şeyi yoktur; dolayısı ile böyle bir şeyin, kendisini makûl hale getirecek bir başka faaliyete ihtiyaç göstermeksizin makûl olması söz konusudur. Eğer böyle bir şey, kavranılmakta ise bu, kendisinden

(1) "Taakkul", aklın makûlleri kavraması olayıdır. Aristoteles ve İslâm filozoflarına göre, akıl bilgisi ile duyuların bilgisi arasında bir mahiyet farklılığı mevcuttur. Duyular, duyusal, ferdî objelere yöneldiği halde (buna "ihsas" denir), akıl, küllî mahiyetlere, makûllere yönelir.

ötürü değil, kavrayan ('akil) bakımından herhangi bir eksiklikten ötürü olacaktır.

Makûl (akılla kavranan) olması mümkün olan her şeyin, maddeden mücerret kendi kendisi ile kaim bir varlık olduğunda, akıllı olmasının mümkün olmasına gelince, bunun da şöyle gösterebiliriz: Makûl olması mümkün olan her şeyin, başkası ile (de) makûl olması mümkündür; Başkası ile makûl olması mümkün olan her şeyin ise, kendi kendisi ile kaim olan mücerret bir varlık olduğunda, akıllı olması mümkündür. Önce bu kıyasın küçük önermesini ele alalım: Akılla kavranılması (taakkul) mümkün olan her şeyin kavranılmasının, varlık, birlik ve bunlara benzer umumî şeylerle üzerinde hüküm verilebilmesinden ayrılması imkânsızdır. Bir şey hakkında bir şeyle hüküm vermek, bu iki şeyin birlikte tasavvur edilmesini gerektirir. O halde akılla kavranılması mümkün olan her şeyin, bir başkası ile birlikte (de) kavranılması mümkündür. Bu kıyasın büyük önermesini ele alalım: Başkası ile kavranılması (makûl olması) mümkün olan her şeyin, bu başka kavranılanla (makûl) birlikte olması mümkündür. Çünkü bir şeyin, başka bir şeyle birlikte kavranılması söz konusu olduğunda, bu iki şey kavrayan kuvvete birlikte hulûl ederler. O halde başkası ile kavranılması mümkün olan bir şey, bu başka kavranılanla (makûl),iki hulûl edenden birinin diğeri ile birlikte olması gibi birlikte olur. İmdi bir başka kavranılanla birlikte olması mümkün olan her kavranılanın (makûl), kendi kendisi ile kaim mücerret bir varlık olduğunda, akıllı olması mümkündür. Çünkü başkası ile birlikte olması mümkün olan her şeyin, dış âlemde mevcut olduğunda (da) -ki onun kendi kendisi ile kaim olması,bu demektir- bu başkası ile birlikte olması mümkündür. Çünkü mutlak olarak birlikte olmaklık (mukârana), akılda birlikte olmaklığa bağlı değildir. Çünkü mutlak olarak birlikte olmaklığın imkânı, mutlak olarak birlikte olmaklığın istidadıdır. Mutlak olarak birlikte olmaklığın istidadı ise, mutlak olarak birlikte olmaklıktan önce gelir. Mutlak olarak birlikte olmaklık ise, akılda birlikte olmaklıktan önce gelir. **Çünkü umumî olan, hususî olandan önce gelir.** Bir şeyden önce gelenden önce gelen, bu şeyden önce gelir. O halde mutlak olarak birlikte olmaklık imkânı, akılda birlikte olmaklıktan önce gelir. Eğer mut-

lak olarak birlikte olmaklık imkânı, akılda birlikte olmaklığa bağlı olsaydı, burada bir "devr" gerekirdi.

Demek ki mutlak olarak birlikte olmaklık imkânı, akılda birlikte olmaklığa bağlı değildir. Şu halde bu sözünü ettiğimiz mücerret varlık dış âlemde mevcut olduğu takdirde -ki onun kendi kendisi ile kaim olması bu demektir- mutlak olarak birlikte olmaklık imkânı, onun için mevcuttur. Bu birlikte olmaklık, o zaman ancak diğer makûlün bir hulûl edenin mahalline hulûl etmesi gibi, kendisinde hasıl olması ile mümkün olabilir. **-Çünkü eğer bu mücerret varlık kendi kendisi ile kaimse -ki öyledir-**, onun, bu başkası ile olmaklığı, ona hulûl etmesi veya her ikisinin üçüncü bir şeye birlikte hulûl etmeleri ile olamaz. Oysa birlikte olmaklıkları, bu üç duruma inhisar eder. Eğer bu durumlardan bu ikisi imkânsızsa, zorunlu olarak geride diğer üçüncü şık kalır ki bu da onun diğer makûlle birlikte olmasının, bir mahallin kendisine hulûl eden bir şeyle birlikte olması cinsinden olmasıdır. O halde makûl olan her şey, dış âlemde mevcut olduğu, yani kendi kendisi ile kaim olduğu takdirde, onunla diğer bir makûlün, bir hulûl edenin mahalli ile birlikte olması cinsinden birlikte olması mümkündür. Böyle olan her şeyin ise, bu başkasını kavraması (taakkul) mümkündür. Çünkü bu başkasını kavraması demek, bu başkasının, özü ile kaim olan mücerret varlığında, bir hulûl edenin mahalli ile birlikte olması gibi birlikte olması demektir. **O halde başkasını kavraması mümkün olan her mücerret varlığın** bu başkasını kavraması mümkünse, aynı zamanda onu bilfiil olarak kavrar. Çünkü değişme ve zamanda varlığa gelme, bildiğin gibi, ancak maddeye tâbi olan şeylerdendir [2].

Bu delilin cevabı şudur: "Her mücerret varlığın, makûl olmasının mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Filozofların, bir şeyin akılla kavranılmasına mani olanın, ancak madde ve onun ârızları olduğu ve bunların maddeden mücerret olan bir varlıkta bulunmamasından ötürü onun akılla kavranılabileceği ile ilgili olarak ileri sürdükleri şey kabul edilmeyebilir. Akılla kavranılmaya engel olanın, maddeden ileri gelen cüz'î ârızlardan başka bir şey olması niçin caiz olmasın? Bu engelin maddeye inhisar ettirilmesinde ne delil var? **Sonra, bunu kabul etsek dahi, başkası ile kavranılması mümkün olan her şeyin, kendi kendisi ile kaim olan, mücerret bir varlık olduğu takdirde, akıllı olmasının mümkün olduğunu kabul etmiyoruz.** Bunun açıklanması ile ilgili olarak zikredilen şeyler tam değildir. Çünkü mutlak birlikte olmaklık imkânının, akılda birlikte olmaklığa bağlı olmasının reddedilmesi, bu mücerret varlığın dış âlemde mevcut olduğu, yani kendi kendisi ile kaim olduğu takdirde, başka bir makûlle birlikte olmasının mümkün olmasını gerektirmez. **Çünkü bu mücerret varlığın aklî varlığının, bu diğer makûlle birlikte olması imkânının şartı olması caizdir.** Çünkü bu mücerret varlığın mahiyeti zihinde ve dış âlemde bir ise de, zihindeki ve dış âlemdeki varlıkları birbirinden farklıdır. Şu halde onun zihnî varlığının, bu diğer makûlle birlikte olması imkânının şartı olması caizdir. Bu durumda, bu mücerret varlığın dış âlemde var olduğu, kendi kendisi ile kaim olduğu durumda, şartı mevcut olmadığı için, bu diğer makûlle birlikte olmaklığı imkânı mevcut olmaz.

Eğer buna karşı "bu mücerret varlığın zihnî varlığı, bu, mutlak olarak diğer makûlle birlikte olmaklığı imkânının şartı olsaydı, **burada yine bir devr lâzım gelirdi.** Çünkü bu diğer makûlle birlikte olması imkânının şartı olan her şey, onunla birlikte olmasının da şartıdır. O halde eğer bu mücerret varlığın zihnî varlığı, bu mücerret varlığın mutlak olarak diğer makûlle birlikte olması imkânının şartı olsaydı, onunla birlikte olmasının da şartı olurdu. Oysa onun zihnî varlığı, bu mutlak birlikte olmadan daha hususîdir. Çünkü onun zihnî varlığı, bir makûlün, kendisini kavrayanla (âkil) birlikte olmasıdır. **Umumî olanın bir şeyle meşrut kılınması,** hususî olanın da bu şeyle meşrut kılınmasını gerektirir. Bu durumda bu mücerret varlığın zihnî varlığı -ki hususî bir birlikte olmaklıktır- kendi kendisi ile meşrut olmuş olur. Böylece, bu mücerret varlığın zihnî varlığının, kendisi ile diğer makûl arasındaki bu mutlak birlikte ol-

(2) Bu delilde, mücerret bir Akıl olan Tanrı'nın, âlemdeki varlıkları, onların nev'î mahiyetlerini bilmesi şeklinde, küllî bir bilgi ile bildiği kaydı mevcuttur. Çünkü makûller, nev'î mahiyetlerdir. Ancak bu meselede daha sonra zikredilecek olan iki delilde böyle bir kayıtlama mevcut değildir. Buna gerek Hoca zâde, gerek Kemâl Paşa-zâde dikkati çekeceklerdir (bununla ilgili olarak bkz: Cilt I, s.282-284.)

maklığın şartı olamayacağı ortaya çıktığına göre, bu mücerret varlık dış âlemde var olduğunda, diğer makûlle birlikte olmaklığının ortaya çıkması caiz olur" dersen, derim ki: "Bu mücerret varlığın zihnî varlığının, bu mutlak olarak diğer makûlle birlikte olması imkânının şartı olmasından kastedilen şey, bu zihnî varlığın, bu mücerret varlığa nisbetle birlikte olmaklığın hakkında kullanıldığı her şeyin (yani ister bu birlikte olmaklık, bu mücerret varlığın diğer makulle birlikte olmaklığı olsun, ister onun kendisini kavrayan bir akıl ile birlikte olmaklığı olsun) şartı olması demek değildir ki yukarıda zikredilen mahzur lâzım gelsin; **Tersine, ondan kastedilen şey, bu mücerret şeyle, bu mücerret şeyle zihinde birleşen diğer makûl şey arasındaki birlikte olmaklığın, bu mücerret şeyin zihindeki varlığı ile meşrut olmasıdır. Bu mücerret şeyle, bu mücerret şeyle zihinde birleşen diğer makûl şey arasındaki mutlak birlikte olmaklığın, bu mücerret şeyin zihindeki varlığı ile meşrut kılınması, bu mücerret şeyle, onu kavrayan şey arasındaki birlikte olmaklığın, onunla meşrut kılınmasını gerektirmez. Bundan dolayı, bir şeyin kendi kendisi ile meşrut kılınması mahzuru lâzım gelmez"**[3].

Sonra bu delil doğru olsaydı, cevherin, araza dönüşmesi mümkün olurdu; çünkü yukarıda bu delille ilgili olarak zikredilen şeyler burada da kaim olurdu. Şöyle ki: Bir cevherin mahiyetini düşündüğümüzde, onun mahiyetinin aklımızda meydana geleceği şüphesizdir. Bu durumda onun aklî varlıkla var olan mahiyeti bir "konu" (mevzu') ile kaim olacaktır. Bu aklî varlığının, bu konudaki varlığının şartı olması caiz değildir; **çünkü onun aklî varlığı,** bu konusundaki varlığının kendisidir. O halde bu mahiyetin mutlak olarak bu konuda meydana gelmesi mümkündür. Bu durumda ise, dış âlemde cevhersel olarak mevcut olan bir mahiyetin, kendi kendisi ile kaim olduktan sonra bir mahalde -ki bu mahal zihindir- mevcut (muntabı') olmasının mümkün olması söz konusu olur. **Böylece cevhersel olmaktan, arızî olmaya dönüşür** [4].

Bu konuda "tahkîkî" olarak[5] **söyleyeceğimiz ise şunlardır: Varlık, iki kısımdır: Bunlardan biri, eserlerin kendisine terettüp ettiği** ve "hüküm"lerin kendisinden çıktığı kısımdır ki buna haricî, aynî, aslî varlık denir; Diğeri, eserlerin ve hükümlerin kendisine terettüp etmediği kısımdır ki buna da zihnî, gölgesel, aslî-olmayan varlık denir. Bu iki varlık, birbirlerinden hakikatleri bakımından farklıdırlar. Gölgesel, zihnî varlık, ancak bir kavrayanda hâsıl olabildiği için hususî bir birlikte olmaklık, yani bir hulûl edenin mahalli ile birlikte olmasını gerektirir. Ama o, ne bu birlikte olmaklığın kendisidir, **ne de bir nev'înin cinsi altında münderiç olması gibi onun altında münderiç olan bir nev'idir;** Tersine bu birlikte olmaklık, onun dışında olan bir "lâzım"ıdır. Bundan ötürü bu birlikte olmaklığın, kendisi ile meşrut kılınması, **bir şeyin kendisi ile meşrut kılınmasını gerektirmez.** Çünkü bir şeye ait olan arızî bir şey, bu şeyle meşruttur, başkası ile değil

(3) Bu birinci delilin ispat edilmesi ile ilgili olarak ileri sürülen akıl yürütmenin son kademesinde, başkası ile birlikte olması mümkün olan bir makûlün, dış âlemde olduğunda da bu başkası ile birlikte olmasının mümkün olacağı noktasından hareket ediliyor; bu makûlün dış âlemde olması kabul edildiğine göre de -çünkü onun kendi kendisiyle kaim olduğunun kabul edilmesi bunu icab ettirmektedir- o diğer şeyle birlikte olmaklığının, bu diğer şeyin kendisine hulûl etmesi tarzında olacağı, dolayısı ile bu diğer şeyi kavramasının mümkün, dolayısı ile zorunlu olacağı sonucuna varılıyordu. İşte burada bu hareket noktası reddedilmeye çalışılmaktadır, yani bu makûlün diğeriyle birlikte olması imkânı, bu makûlün akıldaki varlığına tâbi kılınmak istenmektedir. Buna yapılan itirazda ise söylenmek istenen şudur: Bu makûlün zihnî varlığı neden ibarettir? Bir makûlün, kendisini kavrayanla birlikte olmasından. Bu makûlün diğeri ile birlikte olması neden ibarettir? İki mâkulün, akılda birbirleriyle birlikte olmasından. O halde bu birincisi, ikincisinin hususî bir şeklidir; bundan dolayı ikinciyi birinciyi tâbi kılmak, birinciyi kendi kendisine tâbi kılmak demektir. Buna verilen cevapta ise, bu iki birlikte olmaklığın birbirlerinden farklı olduğu ileri sürülmeye çalışılmaktadır.

(4) Buradaki bu akıl yürütme düzgündür; fakat bununla bu delilin nakz edilmesi ciheti anlaşılamamaktadır.

(5) Kemâl Paşa-zâde'nin işaret edeceği üzere, burada Hoca-zâde'nin bu birinci delile iki cevabı söz konusudur; bunlardan birincisi bir yukarda geçen ve filozofların bu birinci delillerini nakz etmek durumunda olduğunu ileri sürdüğü cevaptır. Diğeri ise, daha önce geçen ve bu "tahkikî" olarak söyleyeceklerinin bir devamı olduğu cevaptır. Yani Hoca zâde'nin burada bu ikinci cevabının anlatımında, araya bu nakz yolu ile verdiği cevabı sıkıştırdığı görülmektedir ki buna Kemâl Paşa-zâde dikkati çekmektedir. Burada bu söylediklerini tahkikî olarak nitelemesi, bu görüşü gerçekten benimsediğini göstermektedir.

Sonra bu mücerret varlığın zihnî varlığının, onun diğer makûlle mutlak olarak birlikte olmaklığı imkânının şartı olmadığını **kabul etsek dahi, bu mutlak birlikte olmaklığın, onun zihnî varlığına bağlı olmamasından, ondan başkasına bağlı olduğu sonucu çıkmaz.** Çünkü bu diğer makûlle mutlak olarak birlikte olmaklığının onun zihnî varlığına bağlı olmaması, bununla beraber ondan ayrılmaması caizdir. Çünkü meselâ neden, eseri ile meşrut değildir, bununla beraber asla ondan ayrılmaz.

İbni Sina, bu yukarıda zikrettiğimiz delile önce şöyle itiraz etmiştir: "Bu mücerret şeyin diğer makûlle birlikte olmasının, onun, akılda olduğunda mümkün olması, dış âlemde olduğunda ise, şartının olmamasından ötürü mümkün olmaması caiz olamaz mı?". Sonra bu itirazını yine kendisi şöyle cevaplamıştır: "Hayır, çünkü bu mücerret şeyin, diğer makûlle birlikte olmaklığının istidadı, eğer bu mücerret şeyin mahiyetinin mutlak olarak (yani ister bu mahiyet zihinde, ister dış âlemde olsun) bir "lâzım"ı ise, bu itiraz bütünü ile düşer; çünkü o zaman, bu mücerret şeyin diğer makulle birlikte olması, bu mücerret şey dış âlemde olduğu durumda da mümkündür. **Eğer bu istidat, bu mücerret şeyin mahiyetinin mutlak olarak bir "lâzım"ı değilse,** yani ancak bu mücerret şeyin mahiyeti zihinde var olduğunda bu birlikte olmaklık istidadı onda meydana geliyorsa, o zaman, bu istidadın ya bu birlikte olmaklıkla birlikte, ya ondan sonra, ya ondan önce meydana gelmesi gerekir. İlk iki ihtimal imkânsızdır; çünkü bir şeyin istidadının, o şeyin meydana gelmesinden önce gelmesi zorunludur. Çünkü bir şeyin bir sıfatının istidadının, o sıfatın kendisinin meydana gelmesi ile birlikte meydana gelmesi imkânsızdır. Şu halde geride üçüncü ihtimal kalır. Bu, bu mücerret şeyin akılda olduğu durumda, diğer makûlle birlikte olması istidadının, onunla birlikte olmasından önce gelmesidir. Bu durumda bu istidat, bu mücerret şeyin mahiyetinin kendisinden ötürü olacaktır. Çünkü bu mücerret şeyin mahiyeti, bu diğer makûlle birlikte olmaklığından önce akılda olduğu durumda, makûldür. İmdi makûl bir mahiyet, kendisine yabancı olan her şeyden (lavâhık) mücerrettir. **Şu halde burada bu söz konusu istidadı meydana getirecek olan, bu mücerret şeyin mahiyetinden başka bir şey değildir."**(6).

(İbni Sina'nın bu sözlerinde) üzerinde durulması gereken bir nokta var ki o da şudur: Bu makûl mahiyet, kendisine yabancı olan her şeyden mücerretse de, mutlak olarak mücerret değildir; çünkü onun zihnî varlığı ile birlikte olduğunda şüphe yoktur. Bundan dolayı bu zihnî varlığın, söz konusu istidadın şartı olması caizdir. Bu durumda bu istidat, bu mücerret mahiyet dış âlemde var olduğunda meydana gelmeyecektir.

Sonra bu delil, yani Tanrı'nın başkalarını bildiği hakkındaki filozofların bu birinci delilleri, doğru olduğu kabul edildiği takdirde, Tanrı'nın şeyleri, onların sûretlerinin kendisinde hâsıl olması ile bildiğini intaç eder. Bu netice ise filozofların ekserisine göre yanlıştır, yani onlar bu delilin neticesinin doğru olduğunu kabul etmezler. O zaman bu delille ispat etmeye çalıştıkları şeyi, bu delil vermemek durumundadır. Ancak, İbni Sina'nın "Kitab al-İşârât"daki sözleri, Tanrı'nın şeyler hakkındaki bilgisinin, onların suretlerinin kendisinde hasıl olması ile meydana geldiğine delâlet etmektedir. **O halde bu delil filozoflardan ancak İbni Sina için uygundur.**

Bu delile bizim burada zikretmediğimiz daha başka yollarla da karşı çıkılmıştır (meselâ kavranılması mümkün olan her şeyin, bir başkası ile birlikte kavranılmasının mümkün olduğunun reddedilmesi ve diğer başka itirazlar gibi); ancak bir konu üzerinde, amaç hasıl olduktan sonra uzun boylu durmak, bu konuları özetleyerek ortaya koymak **iddiası ile gelen (şahıslara ve)**

---

(6) Dolayısı ile (İbni Sina'nın bu sözlerinin sonucu budur) bu mücerret şeyin bizzat kendisi, diğer makûlle birlikte olmaklığı istidadının nedenidir. Bundan da bu birlikte olmaklığının mutlak olarak onun bir zorunlu özelliği olacağı sonucu çıkar. Bu ise, onun, dış âlemde olduğunda da, diğer makûlle birlikte olması imkânını gerektireceği demektir. Böylece bu birinci delil ispat edilmiş olur.

kitaplara yakışmaz[7].

Dedi: ...bildiği hakkında iddialarını (ispat etmekten) âciz oldukları üzerine

Diyorum: Doğrusu "...Tanrı'nın başkalarını kullî bir bilgi ile bildiği hakkındaki iddiaların ispat etmekten âciz oldukları üzerine demesiydi..." Çünkü bu fasılın muhtevasından ortaya çıkan budur, yazarın zikrettiği değildir[8].

Dedi: ...başkalarını küllî bir bilgi ile bildiği...

Diyorum: Yazar ister değişken (mütegayyir) olsunlar, ister olmasınlar, bütün cüz'î şeylere uymasi için bu "başkaları" tabirini kullanmaktadır. Çünkü yazar, filozofların Tanrı'nın değişmeyen cüz'î şeyleri bildiğini de inkâr ettiklerini iddia etmektedir. Nitekim on beşinci fasılda bu iddiasına uygun olarak bu meseleyi ortaya koyacaktır ve bunu açıkca belirtecektir.[9]. Ancak filozofların kitaplarında bu durum açıkca ortada değildir. Bundan dolayı Alaattin Tusî'nin kendisinden naklettiği üzere Fahrettin Râzî'nin şunları söylediğini görüyoruz: "...filozofların, bilginin bilende bilinenin sûretinin hasıl olması ile olduğu iddialarından çıkan, bu iddiaya uyan şey, Tanrı'nın, değişken olmasalar da, teşekkül etmiş olan cüz'î şeyleri (meselâ gök

(7) Hoca-zâde'nin bu sözünden, kendisinin de bu eserini böyle düşündüğü ortaya çıkmaktadır, yani demek ki Hoca-zâde'nin de bu eserinde amacı, söz konusu meseleleri, bu meseleler üzerindeki görüş ve tartışmaları özetleyerek ortaya koymaktır. Bundan bu eserin daha önce bazı vesilelerle işaret ettiğimiz şu özelliği ve kusuru ortaya çıkmaktadır: Hoca-zâde, "özetleyerek orataya koymak" iddiası ile geldiği için, birçok sergilemelerinde vazıh değildir, hatta yer yer atlamaları görülmektedir. Buna daha önce temas etmiştik.

(8) Kemâl Paşa-zâde daha önce ısrarla üzerinde durmuş olduğu bu "ta'ciz" deyimi ile ilgili görüşünü burada yine tekrarlıyor. Ancak kanaatimizce bu, tamamen lafzî bir tenkittir, çünkü Hoca-zâde'nin de söylemek istediği başka bir şey değildir ve onun ifade ettiği biçimde de bu söz konusu anlam mevcuttur.

(9) Bkz: burada s.543

feleklerinin cirmlerini) bilemiyeceğidir. Çünkü bunların bilgileri, ancak cismânî âletlerle meydana gelirler. Tanrı ise cismânî âletlere sahip olmaktan münezzehtir..." (buraya kadar sözü.)

(Filozofların kitaplarında bu durum açıkca ortada değildir dedik, çünkü) filozoflardan bu konuda sarih bir nakil mevcut olmuş olsaydı, Râzî "...filozofların, bilginin bilende bilinenin sûretinin hasıl olması ile olduğu iddialarından çıkan, bu iddiaya uyan şey..." demezdi. Hatta (Hoca zâde'nin kanaatinin tersine olarak) hakikî filozoflardan bu konuda yayılmış olan görüş, onların Tanrı'nın değişken olmayan cüzî şeyleri bildiğini kabul ettikleridir. Buna uygun olarak bu meseleyi sergilerken Alaattin Tûsî şöyle demektedir: "...filozoflara gelince, onlar arasında Tanrı'nın bilgisi konusunda görüş ayrılıkları vardır: Onlardan bir kısmı, Tanrı'nın asla hiçbir şeyi, yani ne kendi özünü, ne de başkalarını bilmediğini iddia eder; bir kısmı, Tanrı'nın kendi kendisini bilmediğini, bununla beraber başkalarını bildiğini ileri sürer, bir kısmı bunun tersini ileri sürer; bir kısmı, O'nun, değişken olan cüz'î şeyler dışında kalan her şeyi bildiğini iddia eder. İşte İbni Sina'nın görüşü, bu sonucu görüştür. O halde bu meselede başlıca üç ana esas vardır: Tanrı'nın küllîleri ve değişken olmayan cüz'îleri bilmesi, Tanrı'nın kendisini bilmesi, Tanrı'nın değişken olan cüz' îleri bilmemesi. Burada biz birinci görüşü ele alacağız, diğer iki görüşü ise diğer iki fasılda ele alacağız..." Alaattin Tûsî, daha sonra, bu birinci görüşle ilgili olarak iki delil ileri sürmekte ve bunu yaparken, onları, yani küllîleri ve değişken olmayan cüz'îleri birlikte ele almaktadır.

Dedi: ...kendi kendisiyle kaim...

Diyorum: Burada bu kayda hacet yoktur, ona ancak "ikinci makam"da ihtiyaç vardır[10]. Bu, en ufak bir düşünme yetisine sahip

(10) Burada Kemâl Paşa-zâde'nin, bu delille ilgili olarak ileri sürülen akıl yürütmenin ikinci kademesini kastettiğini zannediyoruz. Çünkü bu ikinci kademede Tanrı'nın kendi kendisi ile kaim olan bir varlığı olması temeline dayanılmaktadır. Birinci kademede ise Kemâl Paşa-zâde'nin itiraz tekniği içinde düşünürsek, bu kayda gerçekten ihtiyaç yoktur.

biri için açık bir şeydir.

Dedi: ...maddeden mücerret, kendi kendisi ile kaim olduğunda...

Diyorum: Alaattin Tûsî, "Kitâb al-Zuhr"da (bununla ilgili olarak) şöyle demektedir: "...biz bu şeyin, dış varlığında kendi kendisiyle kaim olduğunu, bu birinci delilin akılda birbirleriyle birleşik olan aklî sûretlerle nakz edilmesinin mümkün olacağı zannını ortadan kaldırmak için özellikle belirttik. Çünkü bu aklî sûretlerin her birinin akılda mücerret bir mahiyet olduğu ve onunla diğer bir mücerret mahiyetin birleştiği söylenir. O zaman bu (birinci) mücerret mahiyetin, diğerini kavraması gerekir. Oysa onlar birbirlerini kavrayamazlar; hepsini kavrayan, onların mahalli olan cevherdir. Çünkü bütün bu aklî sûretler, varlıkları bakımından bağımsız olmama ve kendi kendileriyle kaim olmamada birbirlerine eşittirler. Bundan ötürü onlardan herhangi birinin bir diğeri tarafından kavranılmasının farzedilmesi,bunun tersinden (yani bir diğerinin kendisi tarafından kavranmasından) evlâ değildir. Her birinin diğeri tarafından kavranmasına gelince, bu durumda da onlardan her biri aynı zamanda diğerine hulûl etmiş ve diğerinin mahalli olmuş olur ki bu da imkânsızdır. Onlardan hiçbirinin, diğeri tarafından kavranılmamasına gelince, göstermek istediğimiz zaten budur; yani bu aklî sûretlerin hiçbirinin, diğerini kavrayamıyacağıdır..." (buraya kadar sözü).

Ancak Tûsî'nin, bu söz konusu kaydın faydasının, bu birinci delilin aklî sûretlerle nakz edilebileceği zannını önlemek olduğu hakkındaki görüşü doğru değildir, çünkü burada mesele öyle değildir; çünkü (Hoca zâde'nin) bu delili anlatımında "...çünkü eğer bu mücerret varlık kendi kendisi ile kaimse -ki öyledir-, onun bu başkası ile birlikte olmaklığı, ona hulûl etmesi veya her ikisinin üçüncü bir şeye birlikte hulûl etmeleri ile olamaz..." sözleri ile belirttiği üzere, bu kaydın, bizzat bu delilin geçerli olmasında nazar-ı itibare alınması zorunludur. Alaattin Tûsî, ilerde Allah'ın izni ile göreceğin üzere bu açıklamayı ihmal ettiği için bu ileri sürdüğü şeyleri sürmüştür. Ayrıca Alaattin Tûsî'nin "...bundan ötürü onlardan herhangi birinin, bir diğeri tarafından kavranılmasının farzedilmesi, bunun tersinden evlâ değildir..." sözü de üzerinde tartışılabilme durumundadır; çünkü bu aklî sûretlerin varlıkları bakımından bağımsız olmamaları ve kendi kendileriyle kaim olmamalarında birbirlerine eşit olmalarından diğerinin kendisinde tasavvur edilmesinin mahalli olmakta birinin diğerine tercih edilmesi için uygun olacak cihetlerde de birbirlerine eşit olmaları gerekmez. Bundan ötürü bu söz, eğer bu şeylerde bu tercih mümkün kılacak başka bir cihetin olmadığı ispat edilmiş olsaydı tam olurdu.

Dedi: ...çünkü umumî olan, hususî olandan önce gelir...

Diyorum: Bu, mutlak olarak doğru değildir; eğer umumî olan, hususî olan için özsel bir şeyse, doğrudur. Bu ise, burada ispat edilmiş değildir.

Dedi: ...çünkü eğer bu mücerret varlık, kendi kendisi ile kaimse -ki öyledir-...

Diyorum: Bu açıklama burada zorunludur. Alaattin Tûsî ise aşağıdaki sözlerinde bunu ihmal etmiştir: "...bu diğer (makûlün) mahiyetinin, bu mücerret varlıkla, onun dış varlığında -ki bu dış varlıkta, bu mücerret varlık kendi kendisi ile kaimdir- birlikte olması imkânı ispat edildiğinde, bu mücerret varlığın, bu mahiyeti kavradığı, bildiği (taakkul) sabit olur. Çünkü bu birlikte olmaklık, ancak bu mahiyetin, bu mücerret varlıkta hasıl olmasıyla söz konusu olabilir. Akılla kavrama (taakkul) ise, bu demektir...".

Bu görüşümüze karşı "Alaattin Tûsî, "...çünkü bu birlikte olmaklık..." sözünü, bu yukarıdaki söz konusu açıklamayı nazar-ı itibare aldığı için söylemiştir. Çünkü bu açıklama açık olarak telâffuz edilmemiş olsa bile, bu sözlerin zımnında mevcuttur" denemez, çünkü biz deriz ki: "eğer böyle olsaydı, Tûsî, bu "kendi kendisiyle kaim olmak" kaydının faydasının bilincinde olurdu. Oysa daha işaret et-

tiğimiz üzere, o, bunun farkında değildir"[11].

Dedi: ...o halde başkasını kavraması mümkün olan her mücerret varlığın...

Diyorum: Bu varlığın "kendi kendisi ile kaim olduğu" kaydını ihmal ediyor, oysa burada da onun nazar-ı itibare alınması zorunludur.

Dedi: ...sonra bunu kabul etsek dahi, başkası ile kavranılması mümkün olan her şeyin... mümkün olduğunu kabul etmiyoruz...

Diyorum: Burada faydasız bir uzatma yaparak sözü uzatıyor; çünkü bu itirazı yapanın şöyle demesi yeterdi: "...sonra bunu kabul etsek dahi, mutlak birlikte olmaklık imkânının akılda birlikte olmaklığa bağlı olmasının reddedilmesinin, bu mücerret varlığın dış âlemde mevcut olduğu, yani kendi kendisiyle kaim olduğu durumda, başka bir makûlle birlikte olmasının mümkün olmasını gerektireceğini kabul etmiyoruz. Çünkü bu mücerret varlığın..."

Dedi: ...çünkü bu mücerret varlığın aklî varlığının, bu diğer makûlle birlikte olması imkânının şartı olması caizdir...

Diyorum: Buna "...veya onun dış âlemdeki varlığının, bu diğer makûlle birlikte olması imkânına mani olması caizdir..." cümlesini

(11) Kemâl Paşa-zâde'nin demek istediği şudur: "Makûl olması mümkün olan her şeyin, maddeden mücerret, kendi kendisi ile kaim olduğunda akıllı olması mümkündür" şartî bütününün de açıkça gösterdiği üzere filozofların bu birinci delillerinin sonuca götürücü (concluant) olması, bu mücerret varlığın kendi kendisi ile kaim olmasının kabul edilmesine bağlıdır, yani bu kayıt, bizzat bu delilin geçerli olması için zorunludur. Oysa Alaattin Tûsî'nin, daha önce geçen sözlerinden açığa çıktığı üzere, bu kaydın durumunun bilincinde olmadığı görülmektedir; çünkü o, bu kaydın, bu birinci delilin akılda birbirleriyle birleşik olan aklî suretlerle nakz edilmesinin mümkün olacağı zannını ortadan kaldırmak için zikredilmesi gerektiğini söylemektedir. Demek ki Alaattin Tûsî, bu "kendi kendisi ile kaim olmak" kaydının faydasının bilincinde değildir.

eklemiş olmasaydı, bu görüşü daha tam olurdu. Sonra "tahkikî" olarak söyleyeceği şeylerin doğrusu, burada zikredilmesiydi

Dedi: ...burada yine bir "devr" lâzım gelirdi...

Diyorum: Burada da gereksiz bir uzatma yapılıyor; çünkü açıklaması daha önce geçtiği için burada "...o zaman mutlak birlikte olmaklık imkânının, akılda birlikte olmaklığa bağlı olması gerekirdi..." demesi yeterdi.

Dedi: ...umumî olanın bir şeyle meşrut kılınması...

Diyorum: Bu iddiayı açık olarak reddedebiliriz; çünkü umumî bir şeye lâzım" olan her şeyin hususî bir şey için de "lâzım" olduğu ispat edilmiştir; ama umumî bir şeyin "şart"ı olan her şeyin, hususî bir şeyin de "şart"ı olması gerektiği ispat edilmemiştir ve bir şeyin "lâzım"ının, o şeyin "şart"ı olması da zorunlu değildir.

Dedi: ...Tersine ondan kastedilen şey,

Diyorum: Bununla ilgili olarak daha önce verilen açıklama, umumî mutlak birlikte olmaklık imkânının, akılda birlikte olmaklık imkânına bağlı olmasını çürüttüğü gibi, hususî mutlak birlikte olmaklık imkânın da -ki bu, bu mücerret şeyle, kendisiyle, kavrayan şeyde birleşen diğer mâkûl şey arasında birlikte olmaklık imkânıdır -akılda birlikte olmaklık imkânına bağlı olduğunu çürütmektedir. Çünkü bu hususî mutlak birlikte olmaklık da akılda birlikte olmaklıktan daha umumîdir.

Dedi: ...Sonra bu delil doğru olsaydı...

Diyorum: Burada, bu delile, onu özet olarak nakz etmek yoluyla verilen diğer cevabı kastediyor; ancak bu zikrettiği, bu yoldan uzaktır. Çünkü bir öncülde iştirâk etme, özetsel nakzde yeterli de-

ğildir. Münazara ilminde en aşağı derecede bulunan biri için dahi bu, açık bir şeydir. Bundan dolayı onun "...çünkü yukarıda bu delille ilgili olarak zikredilen şeyler, burada da kaim olurdu..." sözü, görüldüğü üzere gerçeğe uygun değildir.

Dedi: ...çünkü onun aklı varlığı...

Diyorum: Bu görüş, aklın kendisine hulûl eden suretlerin "konu'su (mevzu') olmasına ve bu sûretlerin ârazlar olmalarına dayanmaktadır. Bu ise kabul edilmiş bir şey değildir; çünkü akla hulûl eden sûretlerden bazısı cevherin, bazısı mevcut olmayan şeyin sûretleridir ve bu iki sûretden hiçbirinin âraz olması caiz değildir. Çünkü sûret, bu sûrete sahip olan şeyle mahiyet bakımından birdir. (Sonra) "konu", kendisi ile ârazın dış varlıkta kaim olduğu şeydir; oysa bu sûretlerin akılla kaim olmaları dış varlıkta değildir.(12)

Dedi: ...böylece, cevhersel olmaktan, arazî olmaya dönüşür...

Diyorum: Bunu da açık olarak kabul etmeyebiliriz; çünkü bir cevherin sûretinin akılla kaim olması, dış âlemde onun cevherselliğine aykırı değildir. Bundan dolayı o delille ilgili olarak zikredilen şeylerin doğru olduğu kabul edildiğinde cevherin âraza dönüşmesi gerekmez.

Dedi: ...bu konuda "tahkikî" olarak söyleyeceğimiz ise şunlardır...

Diyorum: Bu, yukarıda da dikkatini çektiğimiz üzere, bu delile verilen ikinci cevapla ilgilidir. Bundan dolayı o cevapla bunun arasında araya yabancî bir şey koyarak -ki bu şey, bu delile onu özet olarak nakz etmek suretiyle verdiği cevaptır- bir ayrım yapmasına

(12) Burada Kemâl Paşa-zâde'nin bu cevabı da açıktır; ancak bununla Hoca-zâde'nin buna tekabül eden sözlerini hangi anlamda reddetmek istediğini çıkaramayoruz. Çünkü Hoca zâde'nin o sözleri ile söz konusu birinci delili hangi anlamda nakz etmek durumunda olduğunu çıkaramadığımıza işaret etmiştik.

mahal yoktu (13).

Dedi: ...bunlardan biri, eserlerin kendisine terettüp ettiği...

Diyorum: Bu "eserler"le yazar, dış âlemde -ister dış âlem hareket ve görmede olduğu gibi varlığının, ister sükûnet ve körlükte olduğu gibi kendisinin zarfı olsun -mahallerine terettüp eden şeyleri kastetmektedir. Bundan dolayı ona karşı "Bu iki varlık (zihnî ve haricî varlık) arasında yaptığınız bu ayrım açık değildir; çünkü haricî varlığa eserler ve hükümler terettüp ettiği gibi, zihnî varlığa da eserler ve hükümler terettüp eder (meselâ) küllîlik, cüz'îlik, cinslik, fasıllık, nev'îlik ve ikinci dereceden makûller diye adlandırılan bunlara benzer diğer bir çok şey gibi). Hatta haricî varlığa terettüp eden bazı şeyler, aynı şekilde zihnî varlığa da terettüp ederler (meselâ çift olmanın dörde, tek olmanın beşe terettüp etmesi gibi) ve bundan dolayı (filozoflar) "lâzımlar"ı, haricî "lâzımlar" ve mahiyetin "lâzımlar"ı diye ikiye ayırmışlardır " denemez; çünkü burada bu ilk olarak ileri sürülen şeyin reddedilmesine gelince, bunun reddedilme durumu açıktır; ikinci olarak ileri sürülen şeyin reddedilmesine gelince, bunu şöyle ifade edebiliriz: "Mahiyetin "lâzımlar"ının, mahiyete terettüp etmesi, hususî olarak dış âlem bakımından değil, bizzat kendisi bakımındandır (fi nafs al amr)".

Bu birinci olarak ileri sürülen itiraza verilen şu cevaba gelince: "Burada, eserler ve hükümlerle kastedilen şey sadece bu şeye ait olan şeylerdir (meselâ ateşe nisbetle onun yakınında olan bir şeyin kuruması, ısınması, yanması veya aydınlanması gibi. İşte biz buna işaret etmek üzere, bunları ateşe izafe ettik ve bunlar ateşin eserleri, hükümleridir dedik). Zihnî ârızlara gelince, onların sadece kendi mahiyetlerine ait olmaları (ihtisas) söz konusu değildir; tersine onlardan her biri, birçok mahiyete şamildir, öyle ki bundan dolayı onlardan hiçbiri, mahiyetin özelliklerinden (hassa) addedilmezler", bu cevap doğru değildir: Çünkü bu cevaba göre, dış âlemdeki varlıklar arasında müşterek olan hareket, tahayyüz, teşekkül ve bunlara ben-

(13) Bkz.yukarda 5 numaralı not.

zer eserleri sebebsiz olarak dış varlığa terettüp eden şeyler gubunun dışına atmamız, çıkarmamız gerekir. Oysa buna mahal yoktur; kaldı ki bu cevapta, bu eserlerin dış varlığın eserlerinden olmadığını zannettirmek gibi bir kusur vardır.

Yukarıda ikinci olarak ileri sürülen itiraza verilen şu cevaba gelince: "Haricî varlığın eserleri ile kastedilen şey, sadece ona ait olan bütün eserlerdir. Bundan dolayı bu eserlerin bazıları zihnî varlığa da terettüp ederlerse de bütünü ancak haricî varlığa terettüp eder", bu cevap da görüldüğü üzere doğru değildir.

Dedi: ...ne de bir nev'inin cinsi altında münderiç olması gibi onun altında münderiç olan bir nev'idir...

Diyorum: Bu sözünün bütün "taşıyıcı" kısımlara şamil olması için "...ne de onun altında, nev'in veya cinsin kendisinden daha umumî olan özsel bir şey altında münderiç olması gibi münderiçtir..." demesi gerekirdi.

Dedi: ...bir şeyin kendi kendisi ile meşrut kılınmasını gerektirmez...

Diyorum: Bu, açık bir şeydir; bundan dolayı onun açıklamak üzere ileri sürdüğü "...çünkü bir şeye ait olan ârızî bir şey..." sözü boş, faydasız bir sözdür.

Dedi: ...kabul etsek dahi, bu mutlak birlikte olmaklığın, onun zihnî varlığına bağlı olmamasından, ondan başkasına bağlı olduğu sonucu çıkmaz...

Diyorum: Ona karşı şöyle çıkılabilir ve bu reddedilebilir: "Eğer bu doğru olsaydı, bir şeyin dış âlemde varlığının kendisine bağlı olduğu bütün şeylerin mevcut olması, bununla beraber bu şeyin dış âlemde mevcut olmaması (ama bu, bu şeyin başka bir şeye bağlı olmasından ötürü değil, tersine bu şeyin, kendisinden ayrılması caiz olmayan bir "lâzım"ının mevcut olmamasından ötürü olacağı bir anlamda) caiz olurdu. İmdi bu, bu görüşten lâzım gelen sonucun yanlışlığı açıktır; bu sonucun yanlışlığı ise, bu sonucun kendisinden ötürü lâzım geldiği şeyin, yani bu görüşün yanlış olduğunu gösterir."

Dedi: ...eğer bu istidat, bu mücerret şeyin mahiyetinin mutlak olarak bir "lâzım"ı değilse...

Diyorum: Yazarın, "...yani ancak bu mücerret şeyin mahiyeti zihinde var olduğunda, bu birlikte olmaklık istidadı onda meydana geliyorsa..." sözünün, burada zikredilen bölmenin (tardid) tam, "münhasır" bir bölme olmasına zarar verdiği gözünden kaçmıyor. Bu durumda söz konusu iki ihtimalin çürütülmesi ile bu delil tam olmaz.

Dedi: ...şu halde burada bu söz konusu istidadı meydana getirecek olan, bu mücerret şeyin mahiyetinden başka bir şey değildir...

Diyorum: Bu sonucun, bu daha önce gelen açıklamadan çıkarılması üzerinde durmamız lâzım; çünkü bu istidatta dahli olan şeyin "yabancı olan (lavâhik) "cinsinden olması zorunlu değildir. Bu söylediğimizle, yazarın "...(İbni Sina'nın bu sözlerinde) üzerinde durulması gereken bir nokta var ki o da şudur: ..."sözleri ile zikrettiği şey arasında ise açık bir fark vardır.

Dedi: ...Sonra bu delil, yani...

Diyorum: Yazar bu itirazı anlatımında hata yaptı; çünkü bu itirazın özeti, bu birinci delilin özet olarak nakz edilmesi suretiyle reddedilmesidir. Bundan ötürü doğrusu, onu böylece özetsel olarak nakz etmek yoluna girmesi ve şöyle demesiydi: "...eğer bu delil doğru olsaydı, "Tanrı'nın, kendisinden başkalarını, onların sûretlerinin özünde hasıl olmasıyla bilmesi gerekirdi. Bu sonuç ise yanlıştır, bunu ne biz,ne de filozofların ekserisi kabul eder."

Dedi: ...o halde bu delil, filozoflardan ancak İbni Sina için

uygundur...

Diyorum: Bütün filozoflar arasında sadece İbni Sina'nın bu görüşte olduğu fikri yazara nerden geliyor, bunu bilmek isterdim.

Dedi: ...meselâ kavranılması mümkün olan her şeyin, bir başkası ile birlikte kavranılmasının mümkün olduğunu reddedilmesi...

Diyorum: Bu delili ileri süren, kavranılması mümkün olan her şeyin, mutlak olarak bir başkası ile birlikte kavranılmasının mümkün olduğunu ileri sürmüş ve sözlerini buna dayandırmış değildir; tersine o, kavranılması mümkün olan her şeyin, hususî olarak bir başkası ile birlikte kavranılmasının mümkün olduğunu iddia etmiştir. O halde buna rağmen bu görüşün reddedilmesi, aslında bilginin kavrayıcı kuvvette hasıl olan bir sûret olduğunun kabul edilmemesi demektir.

Dedi: ...ve diğer başka itirazlar gibi...

Diyorum: Meselâ "Hidaya al-Ḥikma'nin şerhlerinden birinde(14) bununla ilgili olarak zikredilen şu itiraz, bunlardan biridir: "Mutlak olarak birlikte olmaklık imkânının, akılda birlikte olmaklığa bağlı olmasının imkânsız olduğu hakkında zikredilen şeyler, aynı şekilde mutlak birlikte olmaklık imkânının, üçüncü bir şeye göre taayyün etmesinin de imkânsız olduğuna delâlet ederler. O zaman iki şeyden biri, ya bu delilin yanlış olması veya bu öncülün yanlış olması gerekir.".

*(14) **"Hidaya al Hikma"**, Ebherî'nin iki önemli eserinden biridir (diğeri **"Kitab al-İsagucî")**. Ebheri, on üçüncü yüzyılda yaşamış (ölümü 1265) felsefe, mantık, astronomi konularında eser vermiş biridir. "Bu **"Hidaya al Hikma"** adlı eseri üç kısımdan müteşekkildir: a) Mantık, b) Fizik, c) İlahiyât. Birçok şerhleri ve haşiyeleri vardır. Bu şerhler içinde Mubarek Şah al-Buharî'nin ve al Maydubî (1475) ninkiler meşhurdur (bu sonuncu Lucknow'da basılmıştır). Burada Kemâl Paşa-zâde'nin hangi şerhini kastettiğini bilmiyoruz. (Ebheri hak. bkz: **İsl. ans.** Ebherî mad. ayrıca GAL I, s.608).*

Dedi: ...iddiası ile gelen... kitaplara yakışmaz.

Diyorum: Yazarın bu sözü burada ileri sürülebilir, ancak yazar bu söylediği şeyin gerektirdiği şekilde davranmamıştır; çünkü o bu kitabını, Gazali'den naklen, yanlışlıkları en küçük bir temyiz yetkisine sahip olan biri için gizli olmayan boş öncüllere dayanan itirazlar ve cevaplarla doldurmuştur, sonra bunları çürütmeye çalışmıştır. Ama bu kitabı yazmaktan amacı bu değildi, (daha doğrusu, bunun bu kitabı yazmaktaki amacı ile ilgisi yoktur). Çünkü o bu kitabını, filozofların tutarsızlıklarını (tahâfut) ortaya koymak için yazmıştır. Gazali'nin tutarsızlıklarını ortaya koymak için değil (15).

Filozofların bu mesele ile ilgili ikinci delilleri şudur: "Tanrı maddeden mücerret, kendi kendisi ile kaim bir varlıktır. Böyle olan her varlığın, kendi kendisi ile kaim olan mücerret özü kendisinde bulunur (hâzır). Kendi kendisiyle kaim olan mücerret özü kendisinde bulunan her varlığın, özünü kavraması, bilmesi (taakkul) zorunludur. Çünkü kavrama, bilme mücerret bir mahiyetin, kendi kendisi ile kaim olan mücerret bir şeyde bulunmasından başka bir şey değildir. Şu halde Tanrı'nın kendi özünü bilmesinin zorunlu olduğu böylece ispat edilmiş olur. İmdi Tanrı'nın özü, kendisinden başka bütün varlıkların nedeni olan şeydir; **nedenin bilgisi eserin bilgisini zorunlu kılar** (icâb). Şu halde Tanrı "kendisinden başka olan bütün bu eserlerini bilir."

Bu delil bazan bir başka şekilde de ortaya konur, bu da şudur: "Tanrı özünü bildiğine ve özü başkasının varlığının kaynağı olduğuna göre, özünün başkasının kaynağı olduğunu da bilir. Özünün başkasının kaynağı olduğunu bilen, bu başkasını da bilir. Çünkü bir izafetin bilgisi, bu izafette birbirine izafe edilen şeylerin bilgisini gerektirir (istilzam). Tanrı'nın, bu başkasını bildiğinde, bu başkasının eserini de bilmesi gerekir. Tanrı'dan başka her şeyin varlığının Tanrıya dayandığı ve âlemdeki nedenler zincirinin O'nda sona er-

(15) Kemâl Paşa-zâde'nin bu görüşünün ve sözlerinin değerlendirilmesi için bkz: Cilt I, s. 284-285.

diği daha önce ispat edilmiştir. **Şu halde Tanrı'nın kendi özünü bilmesinden, kendisinden başka her şeyi bildiği ortaya çıkar".**

Bu ikinci delile de çeşitli cevaplar verilmiştir: Bunlardan birincisi şudur: "Maddeden mücerret, kendi kendisiyle kaim olan her varlığın, kendi kendisiyle kaim olan mücerret özünün kendisinde bulunması gerektiğini kabul etmiyoruz. Çünkü bulunma (huzûr) ancak iki farklı şey arasında gerçekleşebilen bir nisbettir. Bir şeyle, bu şeyin kendisi arasında bir farklılık olmıyacağına göre, burada bir nisbet söz konusu olamaz" (Bu cevap ise şeyle reddedilmiştir "Söz konusu nisbetin gerçekleşmesi için "itibârî" bir farklılık yeterlidir. Tanrı'nın mücerret özü ise, genel olarak bilinebilmesi bakımından, genel olarak bilebilmesi bakımından farklıdır. Böyle bir farklılık ise bu nisbetin mevcut olması için yeterlidir". Ancak buna karşı da şöyle denmiştir: "**Bu itibârî farklılık, ancak itibarî olarak bu nisbetin gerçekleşmesi için yeterlidir,** hadd-ı zatında bu nisbetin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Bundan ötürü bu durumda Tanrı'nın özünü, sadece itibari olarak bildiği, bizzat kendisinde bilmediği ortaya çıkar. Oysa Tanrı'nın kendi özünü bilmesinden kasıt, bu ikincidir". Bunun üzerinde düşün).

Bu ikinci delile verilen ikinci cevap şudur: "Kendi kendisiyle kaim olan mücerret özü kendisinde bulunan her varlığın özünü kavraması zorunludur" iddiasını kabul etmiyoruz. Çünkü "çünkü bilme, kavrama mücerret bir mahiyetin, kendi kendisi ile kaim olan mücerret bir şeyde bulunmasından başka bir şey değildir" sözünü kabul etmiyoruz. Kavramanın bizde hasıl olan, maddeden mücerret varlıklarda hasıl olmayan nisbî bir haletten ibaret olması niçin caiz olmasın?

Bu ikinci delile verilen üçüncü cevap şudur: "Nedenin bilgisi, eserin bilgisini zorunlu kılar" sözü ile, bu delilin birinci şekildeki anlatımından ortaya çıktığı üzere, **"hususî özü itibariyle nedenin bilgisi, eserinin bilgisini zorunlu kılar" görüşü kastediliyorsa,** bu sözü kabul etmeyiz; çünkü filozofların bunu ispat edecek itimat edilir bir delilleri yoktur. Eğer o sözle, "eserinin kaynağı ve nedeni olması itibariyle nedenin bilgisi, eserinin bilgisini zorunlu kılar" görüşü kastediliyorsa, bunun yanlış olduğu üzerinde şüphe yoktur; çünkü nedenin, eserinin kaynağı olması itibariyle bilgisi, eserinin bilgisine bağlıdır; çünkü bir izafetin bilgisi, bu izafette söz konusu olan iki izafe edilenin bilgisine bağlıdır. Bundan dolayı bu nedenin bilgisinin, eserinin bilgisini zorunlu kılması imkânsızdır. Eğer o sözle, bu delilin ikinci şekildeki anlatımından ortaya çıktığı üzere, "nedenin, neden olmak bakımından bilgisi, eserinin bilgisini zorunlu kılmasa da gerektirir" görüşü kastediliyorsa, Tanrı'nın, özünü, eserinin nedeni olması itibariyle bildiği kabul edilmeyebilir. Çünkü kaynak olmaklık, neden olmaklık izafî şeylerdir ve onların, Tanrı'nın hususî özünden farklı oldukları muhakkaktır. O halde neden Tanrı'nın bu izâfî şeyi bilmesinin zorunlu olduğu, dolayısı ile eserini bilen olmasının kaçınılmaz bir şey olduğu ileri sürülmektedir? Bunun hakkında elde ne delil vardır?"

Eğer buna karşı "neden, hususî özü gereği hususî eserini zorunlu kılan olduğuna göre, nedenin mahiyetinin bilgisi, eserinin bilgisini zorunlu kılar; bu zorunludur, kabul edilmemesi söz konusu değildir. **Bir mahiyetin makûl olmasının, bu mahiyetin kendi kendisi ile kaim olan mücerret bir cevherde bulunması demek olduğu ispat edilmiş olduğuna göre,** kaynak olmaklığının Tanrı tarafından bilinmesi gerekir. Çünkü Tanrı'nın başkalarının kaynağı olması, O'nun bir vasfıdır ve bu vasıf, O'nun kendi kendisi ile kaim olan mücerret özünde bulunur. Tanrı'nın kendisini, başkalarının kaynağı olarak bilinmesinden ise, bu başkalarını bilmesi çıkar. İspat edilmek istenen de budur" dersen, **derim ki: "Bizim bildiğimiz dış, âlemdeki bir nedenin, dış âlemdeki bir eseri gerektirdiğidir.** Ama bu dış nedenin sûretinin, bu dış eserin sûretini gerektirdiği, ne akıl yürütme yoluyla ne de apaçık olarak bilinmemektedir. Çünkü gerçekten var olanlar, birçok bakımlardan sûretlerinden farklıdırlar. Onların birinin diğerini gerektirmesi, bu birinin sûretinin, diğerinin sûretini gerektirmesini gerektirmez. Eğer nedenin mahiyeti, eserinin mahiyetini gerektirseydi bu söz konusu olurdu, bunu ise kabul etmiyoruz.

Sonra bir mahiyetin makûl olmasının, kendi kendisiyle kaim olan

mücerret bir cevherde bulunması demek olduğunu kabul etsek dahi, kaynak olmaklığının da bu cevherde bulunduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü bir şeyin bir şeyde bulunması, ya bir şeyin dış âlemde mevcut hakikî sıfatlarının kendisinde bulunmasında olduğu gibi aslî bir varlıkla veya dış âlemde mevcut şeylerin sûretlerinin kendisinde meydana gelmesinde olduğu gibi, aslî olmayan bir varlıkladır. İmdi kaynak olmaklık itibârî bir vasıftır, (bu kaynak olmaklığa sahip olan) kaynağın özünde dış bir varlığı yoktur; bundan dolayı onda dış varlığı itibarı ile bulunmaz. Kaynak olmaklığın (bu kaynak olmaklığa sahip olan) kaynakta zihni varlığı itibarı ile bulunduğu da ispat edilemez; çünkü bir mevsufun bir sıfatla vasıflanması, bu sıfatın ne dış âlemde, ne zihinde var olmasını gerektirmez. Bundan dolayı kaynak olmaklığının, bu mücerret varlık tarafından bilinmesi gerekmez; dolayısı ile onların söz konusu görüşleri ispat edilemez. Tersine kendi kendisi ile kaim olan mücerret bir mevsufta bulunan, onun hakikî vasıflarıdır. Eğer bir sıfatın mevsufunda bulunmasında bu söylediğimiz nazar-ı itibare alınmazsa, **bizim ruhlarımıza ait olan bütün itibârî ve selbî sıfatları bilmemiz gerekir;** oysa böyle değildir".

Dedi: ...Filozofların bu mesele ile ilgili ikinci delilleri şudur: ...

Diyorum: Bu ikinci delille, bu fasılda ispat edilmek istenen iddia arasında iki bakımdan birbirlerine aykırı oldukları için bir uyuşmazlık mevcuttur; birinci olarak, bu fasılda Tanrı'nın kendisinden başkaları hakkındaki bilgisinin küllî bir tarzda olduğu iddia ediliyordu; oysa bu delilde buna dair bir işaret yok. Tersine bu delilden çıkan sonuç, Tanrı'nın, kendisinden başkalarını cüz'î bir tarzda bildiğidir. İkinci olarak, bu fasılda ispat edilmek istenen iddia, Tanrı'nın var olmayan şeyleri de bildiği görüşünü içine almaktaydı; oysa bu delil, tam olduğu kabul edildiği takdirde, Tanrı'nın sadece var olan şeyleri bildiğini ispat etmektedir.(16)

(16) Kemâl Paşa-zâde'nin bu "var olmayan şeyler"le, dış âlemde gerçekleşmemiş mahiyetleri kastettiğini zannediyoruz. Buna göre Kemal Paşa-zâde'nin demek istediği şudur: Bu delile göre Tanrı, nedenleri olduğu için eserlerini bilecektir, yani sadece varlığa gelmiş olan şeyleri bilecektir, varlığa gelmemiş olan mahiyetleri bilemiyecektir. Çünkü mahiyet, kılınmış değildir.

Dedi: ...nedenin bilgisi, eserin bilgisi zorunlu kılar

Diyorum: Bu delilin anlatımında söylenmesi gerekli olan şeylerden daha ileri gidiyor; çünkü "...nedenin bilgisi, eserin bilgisini gerektirir..." demesi yeterdi. Bu ileri gitmesinden ötürü, ilerde göreceğin üzere bu sözleri reddedilebilir bir durum almıştır.

Dedi: ...Şu halde Tanrı'nın kendi özünü bilmesinden, kendisinden başka her şeyi bildiği ortaya çıkar...

Diyorum: Bu zikredilenlerden ortaya çıkan şey, (sadece) Tanrı'nın kendisine müstenit olan eserlerini bildiğidir. O'nun kendisinden başka her şeyi bilmesine gelince bu, bu zikredilenlerden ortaya çıkmamaktadır. Kaldı ki bu görüş, Tanrı'nın sadece değişken olmayan şeyleri bildiği hakkında bu iddiada (filozoflar tarafından) yapılmış olan belirlemeye aykırıdır.

Dedi: ...bu itibarî farklılık, ancak itibarî olarak bu nisbetin gerçekleşmesi için yeterlidir...

Diyorum: Bu görüş üzerinde durmamız lâzım; çünkü bu söz konusu farklılık salt itibarî bir şey değildir, bizzat kendisinde (fî nafs al amr) itibarî bir şeydir. Bundan dolayı bu nisbetin gerçekleşmesinde bu "itibarîlik" yeterlidir.

Dedi: ...hususî özü itibari ile nedenin bilgisi eserinin bilgisini gerektirir" görüşü kastediliyorsa...

Diyorum: Yazarın "...bu delil, bazan bir başka şekilde de ortaya konur, bu da şudur: Tanrı özünü bildiğine..." sözleri, bu görüşün kastedilmediğine delâlet etmektedir. Çünkü aksi takdirde, bu delilin bu iki anlatımı, iki şekli arasında bir fark kalmaz.

Dedi: ...bir mahiyetin makûl olmasının, bu mahiyetin kendi ken-

disi ile kaim olan mücerret bir cevherde bulunması demek olduğu ispat edilmiş olduğuna göre...

Diyorum: Kavramanın (taakkul) mücerret bir mahiyetin, mücerret bir şeyde bulunması demek olduğu görüşü daha önce kabul edilmediğine göre, bu söz ileri sürülemez.

Dedi: ...derim ki: "Bizim bildiğimiz, dış âlemdeki bir nedenin, dış âlemdeki bir eseri gerektirdiğidir (istilzam)...

Diyorum: Bir önceki itiraza uygun olanı şöyle demesiydi: "...bizim bildiğimiz, dış âlemdeki bir nedenin, dış âlemdeki bir eseri zorunlu kıldığıdır (icâb)...". Ancak yazar bu reddi, en tam bir şekilde ortaya koymak istediği için böyle söylemiştir; çünkü bir şey, bir şeyi gerektirmezse, haydi haydi zorunlu kılmaz.

Dedi: ...bizim, ruhlarımıza ait olan bütün itibarî ve selbi sıfatları bilmemiz gerekir...

Diyorum: Bunu açık olarak kabul etmeyebiliriz; çünkü bir sıfatın mevsufunda bulunmasında (huzûr), itibâri ve selbî sıfatlarda mevcut olmayan bir başka şey nazar-ı itibare alınabilir, bundan dolayı da biz bu 'itibari ve selbi sıfatları bilmeyebiliriz. Bu söz konusu geçişin tam olması için, bu ihtimalin de def edilmesi lâzımdır.

Filozofların bu mesele ile ilgili olarak bir üçüncü delilleri daha vardır; bunu son zamanlarda gelen filozoflardan biri şöyle özetlemiştir: "Bilgi, bir varlık için varlık olması bakımından mutlak mükemmelliktir. Bir varlığa, varlık olması bakımından ait olan **her mutlak mükemmeliğin Tanrı'da da olması imkânsız değildir.** Bundan dolayı O'nda bu mükemmelliğin olması zorunludur. Önce bu kıyasın küçük önermesini alalım ve ispat edelim: Mutlak mükemmellik demek, bir bakıma mükemmel, bir bakıma eksik olmamak (meselâ bir çokluk, terekküp, cisimsellik ve buna benzer bir şeyi gerektiren şey mutlak mükemmel değildir) demektir. Bilginin, bir mükemmellik olarak, bilgi olması bakımından bir sûret veya eserle olması zorunlu değildir; çünkü ruhta, sadece bilinenin kendisinde bulunmasının yeterli olduğu huzûrî bilgiler vardır. Bu kıyasın büyük önermesini ele alalım ve ispat edelim: Bir varlığa varlık olması bakımından ait olan mutlak mükemmellik, o varlığa varlık olması bakımından bir eksiklik gerektirmeksizin aittir. Böyle olan her şeyin Tanrı'da olması imkânsız değildir; o halde O'nda olması zorunludur. Tanrı'da olması imkânsız olmayan bir şeyin, O'nda zorunlu olmasına gelince, bunun açıklaması şudur: Tanrı'da olması imkânsız olmayan bir şey ya zorunludur veya özel bir imkânla mümkündür. İkinci ihtimal söz konusu olamaz; çünkü Tanrı'da özel bir imkânla bir şey mümkün olsaydı, O'ndan bir imkân cihetinin varlığı ortaya çıkardı, bu ise bir çokluk gerektirirdi, oysa Tanrı'da çokluk imkânsızdır".

Bu üçüncü delilin cevabı şudur: "Bilginin, bir varlığın mutlak mükemmelliği olmasını kabul etmiyoruz. Çünkü mutlak mükemmellik, bir bakıma mükemmel, bir bakıma eksik olmak demek değildir; tersine her bakımdan, herhangi bir cihetle kayıtlanmaksızın mutlak olarak mükemmel olmak demektir. Ama filozofların yukarıda bununla ilgili olarak zikrettikleri delilleri bunu vermemektedir. Çünkü bu delil ancak mükemmelliğin hususî bir eksiklik olan çokluğu gerektirmediğine işaret etmektedir. Ama söz konusu bilginin bu eksikliği gerektirmemesi, diğer eksikliklerden herhangi birini gerektirmemesini gerektirmez. Çünkü onda başka bir cihetten eksiklik olması caizdir. Bu eksikliği bilmememiz, bu eksikliğin olmadığına delâlet etmez.

Sonra "Tanrı'da özel bir imkânla bir şey mümkün olsaydı, O'nda bir imkân cihetinin varlığı ortaya çıkardı" sözü ile, "O'nda, bizzat varlığına nazaran imkânî bir cihet ortaya çıkardı" görüşü kastediliyorsa, bunu kabul etmeyiz; eğer onunla "ârızlarından birine nazaran O'nda bir imkân ciheti ortaya çıkardı" görüşü kastediliyorsa, bunu kabul ederiz, ama bunun imkânsız olduğunu kabul etmeyiz.

Sonra "bu ise bir çokluk gerektirirdi" sözü ile "O'nda özü itibari

ile bir çokluk gerektirirdi" görüşü kastediliyorsa, bunu kabul etmeyiz: Eğer özü ve cihetleri itibari ile bir çokluk gerektireceği kastediliyorsa, bunu kabul ederiz, ama bunda da imkânsız olan bir şey yoktur.

Sonra bil ki filozofların bu mesele ile ilgili olarak ileri sürdükleri bu son iki delil tam oldukları takdirde, **Tanrı'nın bütün varlıkları bildiğini ifade ederler;** oysa birinci delil böyle değildir; Gazali, bu birinci delili şöyle ortaya koymuştur: "Tanrı, maddeden mücerret bir varlıktır: Maddeden mücerret olan her varlık, salt akıldır. Salt akıl olan her varlık ise, bütün makûlleri bilir. Çünkü şeylerin bilinmesine engel olan, (bilenin) madde ile bağlantılı olması ve onunla meşgul olmasıdır. İnsan ruhu, maddî bedeninin idare etmekle meşguldür; ölümle birlikte bu meşguliyeti ortadan kalkıp artık bedenî şehvetlerle ve onlardan çıkan tabiî şeylerle uğraşması kesildiğinde, bütün makûllerin mahiyetleri insan ruhu önünde açılırlar. Bundan dolayı meleklerin bütün makulleri bildikleri iddia edilir; çünkü onlar da maddeden mücerret salt akıllardır".

Gazali sonra bunu şöyle cevap vermiştir: "**eğer filozoflar "akılla, kendisinden başka şeyleri bilen bir şey kastediyorlarsa,"** maddeden mücerret olan her varlık, salt akıldır" cümlesi, ispat edilmek istenen iddianın ta kendisidir; o halde nasıl olur da bu delilin öncüllerinden biri olarak ortaya sürülebilir? Eğer onunla, kendi kendisini bilen bir şey kastediyorlarsa, "salt akıl olan her varlık, bütün makûlleri bilir" cümlesini kabul etmiyoruz. Çünkü bu öncül, ne zorunludur, ne de üzerinde bir burhan vardır. Sonra "şeylerin bilinmesine engel olan, (bilenin) madde ile bağlantılı olması ve onunla meşgul olmasıdır, mücerret varlıkların ise madde ile bağlantıları yoktur" iddiası da şöyle def edilebilir: "Bazı mücerret varlıklarda, onların şeyleri bilmelerine engel olan madde ile meşgul olmaktan başka bir şeyin olması niçin caiz olmasın?"

Ancak Gazali'nin bu cevabı üzerine durmamız lâzım; çünkü eğer akıldan diğer şeyleri bilen kastediliyorsa, "maddeden mücerret olan her varlık, saltı akıldır" öncülü, Gazali"nin iddia ettiği gibi, ispat edilmek istenen iddianın ta kendisi değildir. Nasıl öyle olabilir? Çünkü bu öncül, küllî bir kaziyedir; ispat edilmek istenen iddia ise bu kaziyenin altında münderic olan cüz'î bir şeydir. Sonra filozofların salt akıldan kastettikleri, Gazali'nin zikrettiği bölmedeki (tardid) şıklardan biri değildir; **tersine, ondan kastedilen şey, tabiatında makûl olmaklık olandır.** Sonra bu delili anlatırken söylemiş olduğu "salt akıl olan her varlık ise, bütün makûlleri bilir" sözü, hakikî filozofların görüşlerine uygun değildir; çünkü onlar bu delille, Tanrı'nın bütün varlıkların, bilinebilenlerin bilgisine sahip olduğunu ispat etmeye çalışmazlar, bütün olarak kendisinden başkasını bildiğini ispat etmek isterler (buna daha önce işaret etmiştik).

Sonra Gazali'nin "...insan ruhu maddî bedenini idare etmekle meşguldür, ölümle birlikte bu meşguliyet ortadan kalkıp..." sözleri, filozofların, insan ruhunun bedenden ayrıldıktan sonraki halleri ile ilgili olarak söylediklerine uymamaktadır. Çünkü onlar derler ki: "Bedenleriyle bağlantı halinde olduklarında mükemmelliğe erişmemiş insan ruhları,kendilerinin sahip olabilecekleri mükemmellikleri olduğunu öğrendiklerinde, onları elde etmeyi arzu etmek, fakat artık buna muktedir olamamaktan muazzep olurlar (ister bu ruhlar, bu mükemmelliklere zıt olan şeylerle vasıflanmış olan, yanlış şeylere inanan ruhlar olsunlar, isterse ne doğru, ne yanlış inançları olmayan ihmalkâr ve çekingen ruhlar olsunlar, **çünkü bunlar arasındaki fark şundan ibarettir:** Söz konusu mükemmelliklere zıt olan şeylerle vasıflanmış olan ruhlar, ebedî olarak azap çekerler, oysa diğer ikisinin azabı böyle değildir; Onlar, bu mükemmelliklere erişmek arzuları devam ettiği müddetçe azap çekerler. Çünkü onlar bu durumda, artık elde etmeye güçleri yetmediği bir şeyi arzulamaktadırlar. Eğer bu mükemmelliklere sahip olabileceklerini bilmeselerdi, (meselâ aptalların, delilerin ve çocukların ruhları gibi) onlarda, ne bu arzudan doğan ızdırap, ne de bu mükemmellik duygusu olmazdı)...".

İmdi filozofların bu görüşleri, insan ruhunun, ancak bedeni -ki o, fiillerinde kendisinin âletidir- vasıtasıyla bu mükemmelliklere sahip olabileceğine delâlet etmektedir. O halde eğer onlar, bu mükem-

mellikleri elde etmeden önce bedenlerinden ayrılırlarsa, bu mükemmelliklerden yoksun kalırlar. Ve filozoflara göre, ruhun, bilgileri ve mükemmellikleri için sahip olduğu istidat, eksik bir istidattır. Bu istidat bedenî âletler vasıtasıyla tamlanmaya muhtaçtır. Ancak bu durumda ruha, göksel Akıllar tarafından onun bu istidadını tamlayacak olan şeyler bahşedilir.

Gazali daha sonra İbni Sina'dan bu mesele ile ilgili olarak bir delil daha nakletmiştir, bu delil şudur: "Alem, Tanrı'nın eseridir. Failin, fiilini bilmesi zorunludur, şu halde Tanrı, âlemi bilir".

Sonra buna iki yolla itiraz etmiştir; bunlardan birincisi şudur: "Fiil iki çeşittir: İradî, tabiî fiil. Failin fiilini bilmesi ancak irâdî fail için zorunludur, tabiî fail için zorunlu değildir. Oysa âlem filozoflara göre Tanrı'dan tabiî ve zorunlu olarak çıkmıştır, kasdî ve ihtiyârî olarak çıkmamıştır. Bundan dolayı Tanrı'nın âlemî bilmesi gerekmez.".

İkinci yol şudur: "Bir şeyin, bir failden südûr etmesinin, bu failin bu şeyi bilmesini gerektirdiği kabul edilse bile, **filozoflara göre Tanrı'dan südûr eden şey, ancak İlk Akıl'dır.** Dolayısı ile bu delille, âlemin bütününün Tanrı'nın bilgisi dahilinde olduğu ispat edilemez. Çünkü kendisinden dolaylı olarak çıkan bir şeyi bilmesi irâdî fail için dahi söz konusu değilken, tabiî failde bu nasıl mümkün olur? Bir dağın tepesinden irâdî olarak atılan bir taşın bu hareketinin failinin, bu hareketin kendisini bilmesi zorunludur; ama bu taşa bu hareketi verdirdikten sonra, bu hareketten doğacak bütün olayları bilmesi zorunlu değildir" ve Gazali devam etmiştir: "İşte filozoflar için bu güçlükten de bir çıkış yolu yoktur".

Biz diyoruz ki: **"Biz, bu Gazali'nin zikrettiği delili, ne hiç bir filozofta, ne de onlardan nakledilen sözlerde bulamadık.** Ayrıca bu, filozofların temel görüşleri, ilkeleri ile bir aykırılık durumundadır; **çünkü onlar fiilleri, bilinçleri olmayan tabiatlara isnad**

ederler[17]. Zannediyorum ki Gazali'nin zikrettiği bu delil, yukarıda filozoflardan naklettiğimiz ikinci delilin, yani "Tanrı, özünü bilir, özü başkalarının nedenidir, nedenin bilgisi, eserin bilgisini zorunlu kılar" delilinin, bazı öncüllerinin, yani Tanrı'nın bilgili olduğu ve nedenin bilgisinin eserinin bilgisini zorunlu kıldığı öncüllerinin hazfedilip, sadece nedensellikle yetinilmesiyle meydana gelmiş değişik bir tarzıdır. Sonra âlemin filozoflara göre Tanrı'dan tabiî ve zorunlu olarak çıktığı, iradî ve kasdi olarak çıkmadığı görüşü de tam doğru bir görüş değildir. Çünkü filozoflar, Tanrı'nın failliğinin, cisimsel tabiatlara sahip mecbur varlıkların failliği gibi olmadığını, Tanrı'nın "isterse yapar, istemezse yapmaz" bir anlamda "kadir" olduğunu, ancak, fiili istemesinin özüne zorunlu olduğunu, fiili istememesinin mümkün olmadığını söylerler, "bu şartî bütünün doğru olması, öncülünün doğru olmasını gerektirmez" derler. Onlara göre, Tanrı'nın fiilde bulunmayı istemesi, âlemin en mükemmel tarzda nasıl olması gerektiği hakkındaki bilgisine zait bir şey değildir. Bundan ötürü isteği (irade) ile, Tanrı'nın bilgisini ispat etmeye çalışmak doğru değildir. Bundan ötürü filozoflar kelâmcılar gibi, Tanrı'nın isteğine dayanarak bilgisini ispat etmeye çalışmazlar. Kelâmcılar ise bunu ispat etmeye çalışırlar; çünkü onlara göre Tanrı'nın isteği, bilgisine zaittir ve ona terettüp eder.

Gazali'nin bu delille ilgili olarak ileri sürdüğü ikinci cevabı yani "âlem, Tanrı'dan doğrudan doğruya değil, dolaylı olarak çıkmıştır. Bir failden dolaylı olarak çıkan bir şeyin bu fail tarafından bilinmesi irâdi olarak fiilde bulunan bir fail için dahi söz konusu değilken, tabiî olarak fiilde bulunan için bu nasıl mümkün olabilir?" sözleri, eğer

---

(17) Hoca zâde burada kanaatimizce şunu söylemek istemektedir: filozoflar, tabiî faillerin ve fiillerin varlığını kabul ederler, yani meselâ ateşin yakma, güneşin ısıtma fiilinin faili olduğunu kabul ederler. İmdi bu tabiî faillerin, fiileri hakkında bir bilgileri; bilinçleri yoktur. O halde filozoflara göre, bir failin fail olmaklığının, fiilinin bilgisine sahip olmasını gerektirmesi zorunlu değildir. Oysa Gazali, filozoflara atfen ileri sürdüğü bu delilde, filozofların, failin, fiilini bilmesinin zorunlu olduğunu iddia ederek, Tanrı'nın âlemi bilmesi lâzım geldiğini ileri sürdüklerini söylemektedir. Bu ise yanlıştır, çünkü filozoflar böyle bir şeyi ileri sürmezler.

fail, tam nedenin hususiyetini bilen olmamış olsaydı, filozoflar tarafından kabul edilebilirdi. Ama bunun onlara bir zararı yoktur; **çünkü onlara göre, eserinin bilgisini zorunlu kılan şey fail olmaklık değil, tam nedenin bilgisidir.** Gazali'nin "bir dağın tepesinden irâdî olarak atılan bir taşın bu hareketinin failinin, bu hareketi verdirmesinden doğan bütün olayları bilmesi zorunlu değildir" sözü; filozoflara tevcih edilemez; çünkü burada bu hareketin tam nedeni bu hareketi verdiren tarafından bilinmemektedir. Bundan ötürü bu hareket de tamamı ile bilinmemektedir, dolayısı ile bu hareketin faili, bu hareketten doğan bütün olayları bilmemektedir. Çünkü bir hareketten doğan olaylar, bu hareketin muayyen bir mesafede, muayyen bir tarzda meydana gelmesi hususiyetinden doğarlar. Bu hareketin failinin bilgisi, bu hareketin tam nedenine sahip olmadığı için, bu hususiyete taalluk etmez. Kaldı ki bu taşın hareketinin faili, onu isteyerek harekete geçiren söz konusu şey değildir, **bu taşın dağın tepesinden aşağıya doğru yaptığı hareketinin faili, onun tabiatıdır;** çünkü onun aşağıya doğru tabiî bir meyli vardır, ancak burada bu isteyerek harekete geçiren şeyden de kasrı bir meyil alınmıştır. Bu taşı isteyerek harekete geçiren şeyin yaptığı şey, fiili, azalarını harekete geçirmesidir. Gerçi alışılagelmiş olarak onun failinin, bu isteyerek harekete geçiren fail olduğu söylenir, ama biz hakikî failden bahsediyoruz.

Dedi: ...her mutlak mükemmeliğin, Tanrı'da da olması imkânsız değildir

Diyorum: Bu delilin söz konusu iki önermeye, yani küçük ve büyük önermelere bölünmesinin ortaya çıkması ve "...önce bu kıyasın küçük önermesini alalım...", "...bu kıyasın büyük önermesini ele alalım..." sözleri ile uyuşması için doğrusu şöyle demesi idi: "...bir varlığa, varlık olması bakımından ait olan her mükemmelliğin, Tanrı' da da olması imkânsız değildir, tersine O'nda olması zorunludur...". Çünkü yazarın anlatımında bu delil, üç öncüle bölünmektedir.

Dedi: ...Tanrı'nın bütün varlıkları bildiğini ifade ederler...

Diyorum: Hatta bu son delil, Tanrı'nın ister mevcut olsunlar, ister olmasınlar, ister küllî olsunlar, ister cüz'î olsunlar, bütün mefhumları, varlıkları bildiğine delâlet eder; bundan dolayı bu son iki delilden hiçbiri bu fasılda ispat edilmek istenen iddia ile uygunluk halinde değildir. Çünkü daha önce de dikkatini çektiğimiz üzere, bu iddiaya göre, Tanrı, kendisinden başka şeyleri küllî bir tarzda bilmektedir, yani bu fasılda, Tanrı'nın cüz'î şeyleri bildiği meselesi ele alınmamaktadır.

Dedi: ...eğer filozoflar akılla, kendisinden başka şeyleri bilen bir şey kastediyorlarsa...

Diyorum: Bunun kastedilmesi söz konusu olamaz, çünkü o zaman bununla, "...salt akıl olan her varlık ise, bütün makûlleri bilir..." sözü arasında ancak lafzî bir fark söz konusu olabilir. Böyle bir şey ise bir akıl yürütmede, ispatta kabul edilemez.

Dedi: ...tersine ondan kastedilen şey, tabiatında makûl olmaklık olandır...

Diyorum: Bu anlam buraya uymuyor; bundan dolayı sözünü buna dayandırması doğru değildir.

Dedi: ...çünkü bunlar arasındaki fark şundan ibarettir...

Diyorum: Yani "...bu söz konusu iki sınıf arasındaki fark şundan ibarettir..." demek istiyor. Bundan dolayı "...oysa diğer ikisinin azabı böyle değildir..." sözü doğru değildir; çünkü bir önceki ruhlar sınıfına aykırı olan bir tek sınıftır, iki sınıf değildir.

Dedi: ...Filozoflara göre Tanrı'dan südûr eden şey, ancak İlk Akıl'dır...

Diyorum: Bu görüş, daha önce Nasrettin Tûsî'nin "Şarh al-

İşârât"ından naklettiğimiz üzere, hakiki filozofların görüşüne aykırıdır.

Dedi: ...biz bu Gazali'nin zikrettiği delili, ne hiçbir filozofta, ne de onlardan nakledilen sözlerde bulamadık...

Diyorum: Bu söz hikmet kitaplarını görmemiş, filozofların adlarını duymamış, dolayısı ile onların sözlerini takip etmemiş, onların amaçlarına vukufu olmayan yazar ve benzerlerine yakışmaz.

Dedi: ...çünkü, onlar fiilleri, bilinçleri olmayan tabiatlara isnat ederler...

Diyorum: Biri buna karşı şöyle diyebilir: "Evet, onlar fiilleri bilinçleri olmayan tabiatlara isnat ederler; ama onların onlardan südûr ettiklerini söylemezler, çünkü isnat etme terimini onlar geniş olarak kullanırlar.

Dedi: ...Çünkü filozoflar Tanrı'nın failliğinin, cisimsel tabiatlara sahip mecbur varlıkların failliği gibi olmadığını...

Diyorum: Birinci fasılda bununla ilgili şeyler geçti, onları hatırla.

Dedi: ...Tanrı'nın "isterse yapar, istemezse yapmaz" bir anlamda "kadir" olduğunu...

Diyorum: Gene birinci fasılda, bunun "muhtar" teriminin anlamı olduğuna, "kadir" teriminin anlamı olmadığına dikkatin çekilmişti.

Dedi: ...çünkü onlara göre eserinin bilgisini zorunlu kılan şey, fail olmaklık değil, tam nedeninin bilgisidir...

Diyorum: Bunun, bu delilin bir tashihi olmayıp, değiştirilmiş

başka bir şekli olduğu gözünden kaçmıyor. Bu nasıl olur? Çünkü onun "...Âlem Tanrı'nın eseridir; failin fiilini bilmesi zorunludur..." sözü. açık olarak onun fail olmaklığı, fiilinin bilgisinin nedeni kıldığını göstermektedir.

Dedi: ...bu taşın dağın tepesinden aşağıya doğru yaptığı hareketinin faili, onun tabiatıdır...

Diyorum: Bu, daha önce birkaç defa temas edilmiş olduğu üzere, bizim görüşümüze uymadığı gibi hakiki filozofların görüşüne de uygun değildir.

(FİLOZOFLARIN, TANRI'NIN KENDİ ÖZÜNÜ BİLDİĞİ HAKKINDAKİ İDDİALARINI (İSPAT ETMEKTEN) ÂCİZ OLDUKLARI ÜZERİNE)

Bu iddia ile ilgili olarak filozofların iki delilleri vardır. Bunlardan birincisinde filozoflar, bir önceki meselede birinci delilde zikrettiğimiz şekilde önce Tanrı'nın kendisinden başkasını bildiğini ispat ederler, sonra şöyle derler: "Kendisinden başkasını bilenin, genel bir imkânla bu başkasını bilen olduğunu bilmesi mümkündür. Çünkü aksi takdirde içimizden birinin "Al-Macestî"yi "Koniler"i(1) ve kesin delillerle ispat edilen diğer konuları ihtiva eden diğer ilimleri bilmesi, bununla beraber ne kadar çalışırsa çalışsın, onları bildiğini bilmemesinin mümkün olması caiz olurdu, bu ise açık bir safsatadır. O halde Tanrı'nın kendisinden başkasını bilen olduğunu bilmesi mümkündür. Genel bir imkânla Tanrı hakkında mümkün olan bir şeyin O'nun için zorunlu olması gerekir (bunun nedenini bir önceki bahiste gördün). Şu halde Tanrı'nın kendisinden başkasını bildiğini bilmesi zorunludur. Bu ise Tanrı'nın kendi özünü bildiğini tazammun eder; böylece Tanrı'nın kendi kendisini bildiği ispat edilmiş olur"(2).

*(1) Hoca-zâde Batlamyus ve Apollonius'un meşhur eserlerini kastediyor. **"Al Macesti"**, Batlamyus'un ana eseridir, 827 de Arapça'ya çevrilmiştir. **"Koniler"** (veya daha doğrusu "Koni Kesitleri Üzerine") adlı eser ise, Batlamyus'la aşağı yukarı aynı zamanda İskenderiye'de yaşayan meşhur matematikçi Perge'li Appollonius'un (M.Ö. 262-190) ana eseridir.*

*(2) Kemâl Paşa-zâde'nin, Hoca-zâde'nin **"Tehafüt"**ü ile ilgili haşiyeleri bu fasılda, bu kısımden başkasını bilen olduğunu bilmesi çıkar; ama bu Tanrı'nın kendi özünün neden ibaret olduğunu bilmesini gerektirmez.*

Bu konu ile ilgili ikinci delilleri, bir önceki meselede Tanrı'nın kendisinden başkasını bilmesi ile ilgili olarak zikredilen şu delildir: "Tanrı'nın özü, kendi kendisiyle kaim olan, maddeden mücerret bir şeydir. Böyle olan her mücerret varlığın mücerret özü, kendi kendisiyle kaim olan mücerret varlığında bulunur (hazır), ondan uzakta (gâib) değildir. **Çünkü bilmek, kavramak (taakkul), mücerret bir mahiyetin, kendi kendisiyle kaim olan mücerret bir varlıkta bulunmasından (huzûr) başka bir şey değildir.** Şu halde Tanrı kendi özünü bilir".

Kısaca, filozoflar bazan birinci delilde olduğu gibi, önce Tanrı'nın kendisinden başkasını bilmesinin zorunlu olduğunu ispat ederler; sonra bu başkasını bilmesinden, kendi kendisini bilmesi lâzım geldiğine geçerler. Bazan bunun aksini yaparlar, **yani ikinci delilde olduğu gibi,** önce Tanrı'nın kendi özünü bilmesi lâzım geldiğini ispat ederler; sonra bu kendi özünü bilmesinden, başkasını bilmesi lâzım geldiğine geçerler. Bir önceki fasılda bu iki delilin de cevaplarını gördün. Onları hatırla. Bu birinci delile hususî olarak burada ayrıca vereceğimiz cevap ise şudur: "Başkasını bilen her şeyin, bu başkasını bildiğini bilmesinin mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Bazı mücerret varlıkların makûlleri bilmeleri, bununla beraber onları bildiklerini bilmemeleri niçin caiz olmasın? İnsanın kendisinde bu durumun nasıl olduğuna bakarak bu konuda bir hüküm vermeye çalışması doğru değildir. Çünkü bu kesin, umumî bir bilgi vermez.

Dedi: ...filozofların, Tanrı'nın kendi özünü bildiği hakkındaki...

Diyorum: Bu meselenin doğrusu, bir önceki fasılda ele alınan meseleden önceye alınmasıydı. Çünkü buradaki birinci delil, bu meselenin bir önceki meseleden sonra ele alınmasını gerektirmektedir; buna karşılık ikinci delil, bunun aksini gerektirmektedir. Bundan dolayı bu iki durum, birbirine karşıttır, birbirlerini ortadan kaldırmak durumundadırlar. O zaman bu meselenin bizzat kendisine bakmamız gerekir; bu meselenin bizzat kendisinin gerektirdiği şey

ise, bir önceki meseleden önceye alınmasıdır[3].

Dedi: ... çünkü bilmek, kavramak, mücerret bir mahiyetin, kendi kendisiyle kaim olan mücerret bir varlıkta bulunmasından (huzûr) başka bir şey değildir...

Diyorum: Alaattin Tûsî "Kitab al-Zuhr"da (bununla ilgili olarak) şunları söylemektedir: "Biz diyoruz ki bilmek, ya bir şeyin özünü veya onu başkalarından ayıran özelliklerini bilmek demektir ve biz kesin olarak biliyoruz ki bir şeyin sadece kendi kendisinden uzakta olmaması -ki buna o şeyin kendi kendisinde bulunması (huzûr) denir- ister o şey mücerret, ister maddî bir şey olsun - o şeyin bilinmesi demek değildir ve bir şeyin kendi kendisinden uzakta olmamasında maddeden mücerret bir varlık ve maddi bir varlık arasında bir fark yoktur. Bundan dolayı mücerret bir şeyin kendi kendisinde bulunmasının bir bilgi olması, mücerret olmayan bir şeyin kendi kendisinde bulunmasının ise böyle olmaması gerekmez, bu insaf sahibi biri için açık bir şeydir. Çünkü..
...."[4].

Oysa bunun doğrusu şudur: Mücerret bir şeyle, maddi bir şey arasında "bulunmak" (huzûr) bakımından açık bir fark vardır; çünkü mücerret bir şeyin "bulunması", maddî bir şeyin "bulunması" gibi değildir. Çünkü mücerret bir şey açıktır, onu bilinebilir olmaktan alıkoyan bir şey yoktur, ama maddî bir şey öyle değildir. Çünkü o maddî "lâhik"lerle doludur, yabancı şeylerle (al gavaşî al gariba) örtülüdür. Şu halde maddî bir şeyin "bulunması", mücerret olanın "bulunması" gibi değildir. Bu, kendisinde örtük bir şey olmayan, apaçık bir şeydir, buna karşı çıkan akla karşı çıkandır (mukâbir).

(3) Burada bu meselenin bizzat kendisinin, bir önceki meseleden önce ele alınmasını gerektirmesi ile mantıkî olarak bunu gerektirmesinin lâzım geldiği görüşünün kastedildiğini zannediyoruz. Yani buna göre bir şeyin kendi kendini bilmesi, kendisinden başkasını bilmesinden mantıkî olarak önce gelir.

(4) Burada çeviremediğimiz, çünkü tam olarak okuyamadığımız bir cümle mevcuttur, onu, okuduğumuz şekli ile neşrimizde belirttik (bkz: Cilt III, s. 219, ikinci haşiye)

Dedi: ...yani ikinci delilde olduğu gibi...

Diyorum: Buna Alaattin Tûsî şöyle itiraz etmektedir: "O, (bir önceki meseledeki ikinci delil), Tanrı'nın kendi özünü bilmesine dayanmaktadır. Bundan dolayı bunu (bu meseledeki ikinci delili) ona dayandırmak bir "devr"dir. Buna karşılık bunu def etmek üzere (filozoflar) şöyle diyebilir: "Biz, Tanrı'nın burada birinci delilde olduğu gibi kendi özünü bildiğini ispat etmek istediğimizde, O'nun (bir önceki meselede) birinci delilde olduğu gibi, o şekliyle, başkasını bilen olduğu ispat edilmiş olur; Tanrı'nın başkasını bilen olduğu hakkında bir önceki fasıldaki ikinci delili ispat etmek istediğimizde, Tanrı'nın kendisini bildiği hakkındaki (buradaki) ikinci delil ispat edilmiş olur, bundan dolayı söz konusu mahzur lâzım gelmez".

(FİLOZOFLARIN, TANRI'NIN CÜZ'İLERİ BİLMEDİĞİ İDDİALARININ ÇÜRÜTÜLMESİ ÜZERİNE)

Filozoflar derler ki: "Tanrı, teşekkül etmiş olan cüz'îleri -ister şekilleri sabit olan gök feleklerinin cisimleri gibi devamlı olsunlar, ister oluş ve yokoluş içinde olan, unsurlardan mürekkep varlıklar gibi değişken (mutağayyir) olsunlar- teşekkül etmiş olan cüz'îler olarak bilemez; tersine onları ancak küllî bir tarzda bilebilir. Bununla beraber bu görüş, "Tanrı, onların sadece küllî mahiyetlerini bilir" anlamında alınmamalıdır, **tersine şu anlamada alınmalıdır: Tanrı, küllî** bir mahiyetin, dış âlemde ancak bir şahısta birleşme durumunda olan yine küllî olan birtakım sıfatlarla vasıflanmış olduğunu bilir, bundan dolayı bu **mahiyetin birçok şey hakkında tasdik edilmesinin farzedilmesi imkânsız olmasa da,** O'nda (bu mahiyetin) dış âlemde cüz'î bir şahıs hakkında uygun olan bir bilgisi meydana gelir[1].

Yine bunun gibi, Tanrı zamansal değişken cüz'îleri, -ister bu cüz' îler, cisimler gibi teşekkül etmiş olan şeyler olsunlar, ister ruhlar gibi böyle olmayan şeyler olsunlar- cüz'î olmalarında, cüz'î olmaları bakımından bilmez. **Çünkü Tanrı bütün cüz'î olayları ve bu olayların içlerinde meydana geldikleri zamanlarını bilirse de,** onları üç vasfı itibarı ile zaman kavramı altına girmekten münezzeh

(1) Bu görüşün açıklanması ve değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 297-298.

olan bir bilgi ile bilir; böylece yerde ve gökte olan varlıkların, olayların en ufak bir zerresi O'nun bilgisinden kaçmaz. Meselâ Tanrı, ayın her gün şu derece, güneşin şu derece hareket ettiğini ve onların feleklerinin mıntıkaları arasında bir kesişme doğrusunun (takatu') bulunduğunu, onların bu hareketlerinden bir gün bir karşı karşıya olma durumlarının ortaya çıkacağını, öyle ki ayın bu doğrunun bir noktasında, güneşin diğer noktasında olacağını, bu durumda dünyanın onların arasına gireceğini ve ayın tutulacağını bilir. Bununla beraber bu bilgisi O'nda, gerek bu karşı karşıya gelme durumlarında, gerekse onda önce ve sonra mevcuttur. Tanrı'nın bilgisinde "idi", "dır", "caktır" yoktur. Ama bundan O'nun meydana gelen bir şeyin parçasının, cephesinin bilgisinden yoksun olacağı sonucu çıkmaz. Çünkü Tanrı'ya nisbetle zaman, bu üç vasfına sahip değildir, yani O'nun bilgisine nisbetle zamanlardan biri geçmiş, biri hal, biri gelecek değildir; bundan dolayı Tanrı'nın bu bakımdan bilgisizliğinden, O'nun meydana gelen bir şeyin bir parçasının, cephesinin bilgisinden yoksun olması gerekmez".

Bu söylediklerimizden, Gazali'nin bununla ilgili olarak söylediği şu sözlerinin zayıflığı ortaya çıkmıştır: "Filozofların bu ana görüşleri, yani Tanrı'nın cüzîleri, cüz'îler olarak bilmediği görüşleri, Zeyd'in Tanrı'ya itaat ettiği veya asî olduğu durumlarda, Tanrı'nın **onun bu değişen hallerini bilmeyeceğini içerir.** Çünkü Tanrı, (bu görüşe göre) Zeyd'i, Zeyd olarak bilmez; çünkü Zeyd, bir şahıstır ve onun fiilleri varlığa gelmişlerdir. Tanrı "onu bir şahıs olarak bilmezse, onun hallerini ve fiillerini de bilemez; dolayısı ile Zeyd'in kâfirliğini ve İslâmlığını bilemez. Bu görüşe göre, Tanrı, ancak mutlak olarak "insan"ın kâfirliğini veya İslâmlığını bilebilir; hususî olarak, yani fertlerinde bölünmüş olarak, onu bilmez. Sonra filozofların bu görüşlerine göre, Tanrı'nın, Muhammed'in, peygamberliğini ilân ettiği zaman, onun peygamberliğini ilan ettiğini bilmeyeceğini söylemek lâzım gelir ve her muayyen peygamber için de durum böyle olacaktır. Çünkü (bu görüşe göre) Tanrı, sadece bazı insanların kendilerini peygamber ilân edeceklerini, bu insanların vasıflarının şöyle, şöyle olacağını bilir, ama şahsen muayyen bir peygamberi bilemez; çünkü bu bilgi ancak duyularla elde edilir. Sonra Tanrı bir pey-

gamberden südûr edecek olan fiilleri de bilemez; çünkü onlar muayen bir şahsın, zamanın bölünmesi ile bölünen fiilleridir ve onların farklılıkları, çeşitlilikleri üzere bilinmeleri, kendilerini bilende bir değişme gerektirir. Şu halde bu görüşü ileri süren filozofların, Şeriat'ı bütünü ile ortadan kaldırmaları söz konusudur"; **çünkü filozoflara göre Tanrı, cismânî cüz'îleri, bizim duyularımızla bildiğimiz gibi bilmemekte ise de,** onlardan her birini, dış âlemde sadece bilinenine uyan bir bilgi ile bilir ve dış âlemdeki şahıslar arasındaki farklılık , bununla hasıl olur. Tanrı'nın bu şeylerin her birinin halleri ve fiilleri hakkındaki bilgisi de bu şekildedir; yani Tanrı onları da öyle bir tarzda bilir ki onunla, onlardan her biri diğerinden ayrılır, farklılaşır. Ancak Tanrı'ya nisbetle, geçmiş, hal, gelecek olmadığı için Tanrı onlardan bazısını geçmişte, bazısını halde, bazısını gelecekte bilmez, çünkü Tanrı, özü ve sıfatları itibari ile zaman kavramı altına girmekten münezzehtir...(2)

Dedi: ...tersine şu anlamda alınmalıdır: Tanrı, küllî bir...

Diyorum: Yazarın, bu yorumu, (filozofların bu konudaki düşüncelerini) doğru olarak vermektedir. Kutb al-din al-Râzî'nin, "Kitâb al-Muhâkamât" da filozofların söz konusu iddiaları ile ilgili olarak yaptığı şu yoruma, açıklamaya gelince: "...Filozofların, Tanrı'nın cüz'îleri, küllî bir tarzda bildiği iddialarından kasıtları şudur: Tanrı cüz'îleri, bazısını hâlde, bazısını geçmişte, bazısını gelecekte meydana gelmeleri bakımından bilmez; tersine onları zaman kavramı altına girmekten münezzeh olan ezeli ebedî olarak kendisinde mevcut olan bir bilgi ile bilir: Yani Tanrı nasıl ki mekânsal olmadığı için, bütün mekânlara göre nisbeti bir, dolayısı ile kendisine nazaran bazı mekânlar daha yakın, bazısı daha uzak, bazısı ikisi arasında bir durumda

*(2) Kemâl Paşa-zâde'nin, Hoca-zâde'nin "**Tehafüt**"ü ile ilgili haşiyeleri bu fasılda, bu kısımdan itibaren kesilmektedir. Aslında bu kestiğimiz yerde Hoca-zâde'nin bu meseleyi incelemesi bitmemektedir; çünkü Hoca-zâde bundan sonra, filozofların bu mesele ile ilgili olarak sergilediği görüşlerinin cevabını vermektedir. Ancak Kemâl Paşa-zâde haşiyelerini bu kısımda kesmektedir. Bundan dolayı başta yaptığımız gibi burada da bu kısımdan itibaren çevirimizi kesiyoruz.*

değilse; aynı şekilde zamansal olmadığı için, bütün zamanlara göre nisbeti bir, dolayısı ile kendisine nazaran bazı zamanlar geçmişte bazısı hâlde, bazısı gelecekte değildir. Bu zamanların içinde meydana gelen varlıkların da durumu böyledir. Şu halde ezelden ebede kadar meydana gelecek olan bütün varlıklar Tanrı tarafından, her biri hususî vakitlerinde olmak üzere bilinirler. O'nun bilgisinde "idi", "dir", "caktır" yoktur; tersine bütün bu varlıklar, hususî zamanlarında, O'nun bilgisinde daimî olarak,özünde bir değişme gerektirmeksizin mevcutturlar. (Filozofların bu söz konusu iddialarından kasıtları işte budur) yoksa bazısının zannettiği gibi Tanrı'nın bilgisinin, cüz'î varlıkların hususiyetlerini ve hallerini değil, sadece tabiatlarını kapsadığı değildir", bu yorum, bu söz konusu iddiaya uygun değildir; çünkü onlar bu sözleri, Tanrı'nın cüz'î bir şeyi, cüz'î bir şey olarak bilmediği iddialarından lâzım gelen çirkin durumu def etmek için zikretmişlerdir. Ama acaba onların bu çabaları teşekkürle karşılanacak bir çaba mıdır, bunu tesbit etmemiz gerekir; İbni Sina'nın "Kitab al-Mabda v'al-Me'ad" adlı eserindeki sözlerinden ortaya çıkan şey -ki o bu eserde (Tanrı'nın) "inayet"i ve "tedbir"inden bahsederken şöyle demektedir: "...bunun, küllî olarak Tanrı'da mevcut olması caizdir; cüz'î şeylere gelince, onların kendisine izafe edilmeleri caiz değildir -bu yorumun, bu görüşün sahibi tarafından rıza gösterilip, kabul edilebilecek bir şey olmadığı ve Râzî'nin o "bazısı"ndan naklettiği görüşün, Aristoteles'çilerin öğretisine uygun olduğudur. Çünkü daha önce dikkatini çektiğimiz üzere, İbni Sina bu kitabını Aristoteles'çilerin öğretisine uygun olarak yazmıştır.

Dedi: ...bu mahiyetin birçok şey hakkında tasdik edilmesinin farzedilmesi imkânsız olmasa da...

Diyorum: Bu söz üzerinde durmamız lâzım; çünkü doğrusu "...bu mahiyetin birçok şey hakkında tasdik edilmesi imkânsız olmasa da..." demesiydi; çünkü bu mahiyetin, o küllî vasıfların kendisine eklenmesi ile birçok şey hakkında tasdik edilmesinin imkânsız olacağı bir sınıra eriştiği ispat edilmemiştir. Yazarın daha sonra gelecek olan "..bilmemekte ise de, onlardan her birini, dış âlemde, sadece bilinenine uyan..." sözleri, filozofların dış varlık hasebiyle tasdik edilen

şeyde, bu anlamda çokluğun mevcut olmaması ile yetindiklerini, onda dış varlık bakımından çokluğun imkânsız olduğunu iddia etmediklerini açık olarak göstermektedir.

Dedi: ...çünkü Tanrı bütün cüz'î olayları ...bilirse de...

Diyorum: Bu söz üzerinde (de) durmamız lâzım; çünkü bildiğin gibi filozoflar Tanrı'nın cüz'î olayları, cüz'î olmaları bakımından bildiğini inkâr etmektedirler. Bundan ötürü onun "...böylece yerde ve gökte olan varlıkların, olayların en ufak bir zerresi, O'nun bilgisinden kaçmaz..." sözü, bir aldatmacadan, karıştırmacadan başka bir şey değildir. Nasıl öyle olmaz ki filozoflar Tanrı'nın, meselâ Zeyd'i müşahhas hususiyeti bakımından bilmediğini kabul ederler.

Dedi: ...onun, bu değişen hallerini bilmeyeceğini içerir...

Diyorum: Zeyd'in hallerinden sadece değişenlerini (Tanrı'nın bilmeyeceğini) iddia etmesi, buraya uymuyor; çünkü bu söz konusu iddiaya göre Zeyd'in hallerinden gerek değişenleri, gerekse değişmeyenleri Tanrı tarafından bilinmemek durumundadır.

Dedi: ...çünkü filozoflara göre Tanrı cismânî cüz'îleri, bizim duyularımızla bildiğimiz gibi bilmemekte ise de...

Diyorum: Bununla ilgili olarak biri şöyle demiştir: "Filozoflar bir yandan bir nedenin hususiyetinin tam bilgisinin, kendisinden vasıtasız veya vasıtalı olarak südûr eden eserlerinin hususiyetlerinin tam bilgisini gerektirdiğini iddia ederler; öte yandan burada Tanrı'nın değişken cüz'îleri, cüzî olmaları bakımından bilmediğini, çünkü aksi takdirde O'nda bir "değişme"nin meydana gelmesinin gerekeceğini iddia etmektedirler. İmdi bu (filozoflar hesabına) apaçık bir çelişkiden başka nedir? Çünkü değişken cüz'îler de diğerleri gibi O'nun eserleridirler; o halde bu (birinci) ana görüşlerinden, Tanrı'nın onları da bilmesi lâzım geldiği sonucu çıkar.

Filozoflar, bu güçlükten kurtulmak için bu ana görüşlerini, engelleyici bir sebebi ileri sürerek sınırlama, özelleştirme yoluna gitmişlerdir; bu engel, (değişken şeylerin bilgisinin, Tanrı'nın özünde) bir değişme gerektireceğidir. Ancak bu, zannî ilimler erbabının alışkanlığından olan, onlara yakışan bir şeydir. Çünkü bu, ortadan kaldırılmasının imkânsız olduğunu ileri sürdükleri birtakım engelleri ortaya sürerek ana görüşlerini özelleştirmeleri, yakinî ilimlerde doğru olmayan bir şeydir."

Ancak ona karşı şöyle çıkılmış, o şöyle reddedilmiştir: "Filozoflar, bu zikredilen mahzurdan kaçınmak amacı ile bu aklî görüşlerini, bu Tanrı'nın özünde bir değişme gerektireceği engelini ileri sürerek özelleştirmeye, sınırlamaya gitmiş değillerdir; tersine onlar, bir eserin bilinmesinde, onun müşahhas hususiyetinde bilinmesinin zorunlu olmadığını, onun dış âlemde ancak kendisine uyan bir tarzda bilinmesinin yeterli olduğunu iddia ederler."(3)

(3) Kemâl Paşa-zâde'nin burada söylediği şeylerin açıklaması ile ilgili olarak bkz: Cilt I, s. 299-300

KÜÇÜK SÖZLÜK(*)

(*) Bu küçük sözlük hazırlanırken aşağıdaki esaslara uyulmaya çalışılmıştır:

1) Her türlü kelime, kavram değil, özellikle teknik bir anlam ifade eden felsefî, kelamî terim ve deyimler seçilerek karşılıkları verilmeye çalışılmıştır.

2) Gerekmedikçe terimlerin tanımlarının verilmesi cihetine gidilmemiş, yalnızca yeni dilimizde onları en uygun bir şekilde karşıladığı düşünülen kelimelere yer verilmiştir.

3) Eserde çeşitli yerlerde üzerlerinde geniş olarak durulan bazı önemli terim veya deyimler (örneğin "tatbik burhanı", "tezayüf burhanı") sözlüğe dahil edilmemiştir.

4) Terimlerin yazılışı ve sıralanışında Türk alfabesinin harf sırasına uyulmuştur.